فردریک چارلز کاپلستون

تاریخ فلسفه



جلد یکم

یونان و روم

مترجم

سید جلال‌الدین مجتبوی



تهران ۱۳۸۸

سرشناسه	:کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۹۰۷ - م Copleston, Frederick Charles
عنوان و نام پدیدآور	تاریخ فلسفه / فردیک کاپلستون؛ ترجمهٔ جلال‌الدین مجتبوی.
مشخصات نشر	:تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی: سروش (انتشارات صدا و سیما)، [۱۳۷۵]
مشخصات ظاهری	:۹ ج.
شابک	:(دوره) ۴-۷۰۷-۴۴۵-۹۶۴-۹۷۸ (ج ۱) ۲-۷۹۸-۴۴۵-۹۶۴-۹۷۸
یادداشت	:عنوان اصلی: A History of Philosophy , 1985.
یادداشت	:ج. ۱. (چاپ هفتم، ۱۳۸۸) (فیپا).
یادداشت	:جلد دوم، چهارم و نهم توسط شرکت انتشارات علمی و فرهنگی منتشر شده است.
یادداشت	:کتابنامه
مندرجات	:ج. ۱. یونان و روم / ترجمهٔ جلال‌الدین مجتبوی. - ج. ۲. قرون وسطی / ترجمهٔ ابراهیم دادجو. ج - ۳. اواخر قرون وسطی و دورهٔ رنسانس / ترجمهٔ ابراهیم دادجو. - ج. ۴. از دکارت تا لایب‌نیتس / ترجمهٔ غلامرضا اعوانی. - ج. ۵. فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم / ترجمهٔ امیر جلال‌الدین اعلم. - ج. ۶. از ولف تا کانت / ترجمهٔ اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. - ج. ۷. از فیشته تا نیچه / ترجمهٔ داریوش آشوری. - ج. ۸ از بنتام تا راسل / ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی. - ج. ۹. من‌دوبیران تا سارتر / ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ و محمود یوسف ثانی.
موضوع	:فلسفه -- تاریخ
شناسه افزوده	:مجتبوی، جلال‌الدین، ۱۳۷۰ - ۱۳۷۸، مترجم.
شناسه افزوده	:شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
شناسه افزوده	:صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران. انتشارات سروش
رده‌بندی کنگره	:۱۳۷۵ ۲ ت ۲ ک / ۲ BV
رده‌بندی دیویی	:۱۰۹
شمارهٔ کتابشناسی ملی	:۲۱۶ - ۶۸م

تاریخ فلسفه (جلد یکم)

یونان و روم

نویسنده: فردریک چارلز کاپلستون

مترجم: سید جلال‌الدین مجتبوی

ویراستار: اسماعیل سعادت

چاپ نخست: ۱۳۶۲

چاپ هفتم: ۱۳۸۸؛ شمارگان: ۳۰۰۰ نسخه

حروفچینی و آماده‌سازی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

لیتوگرافی: مینا؛ چاپ: عطا؛ صحافی: فرهنگ معاصر



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ **ادارهٔ مرکزی**: خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچهٔ کمان، پلاک ۲۵، کد پستی ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛ صندوق پستی ۹۶۴۷ - ۱۵۸۷۵؛ تلفن: ۷۰ - ۸۸۷۷۴۵۶۹؛ فاکس: ۸۸۷۷۴۵۷۲

آدرس اینترنتی: info@elmifarhangi.ir www.elmifarhangi.ir

○ **مرکز پخش**: شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچهٔ گلفام، پلاک ۱؛ کد پستی ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۳؛ تلفن: ۴۳-۲۲۰۲۴۱۴۰؛ تلفکس: ۲۲۰۵۰۳۲۶

آدرس اینترنتی: info@ketabgostarco.com www.Ketabgostarco.com

○ **فروشگاه یک**: خیابان انقلاب - روبه‌روی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن: ۶۶۴۰۰۷۸۶

فهرست مطالب

بخش دوم

دورهٔ سقراطی

بخش سوم

افلاطون

بخش چهارم
ارسطو

بخش پنجم
فلسفهٔ بعد از ارسطوئی

یادداشت ناشران

دورهٔ *تاریخ فلسفهٔ* حاضر که تألیف فردریك کاپلستون فیلسوف متأله و یکی از برجسته‌ترین مورخان فلسفه در عصر جدید است، از جامعترین و روشنترین کتبِ تاریخ فلسفه است که پس از انتشار با اقبال فیلسوفان و دوستداران و دانشجویان فلسفه و منتقدان روبرو شده است.

پیشنهاد ترجمهٔ فارسی این اثر و جلب همکاری مترجمان ذیصلاح برای مجلدات نه‌گانهٔ آن، از حسن انتخاب آقای کامران فانی، همکار دانشور ماست که در نظارت بر حسن اجرای این طرح عظیم، از یك سو با مترجمان و از سوی دیگر با آقای اسماعیل سعادت ویراستار بیشترِ مجلدات این *تاریخ فلسفه* همفکری و همکاری داشته است و به درخواست ناشران مقدمه‌ای نیزدر معرفی این اثر و مؤلف گرانمایه آن نگاشته‌اند که در آغاز همین جلد درج گردیده است.

ضمناً لازم می‌داند از کوششهای آقای امیرجلال الدین اعلم، که خود ترجمهٔ جلد پنجم این کتاب را برعهده داشته است، در نظارت دقیق برکلیهٔ امور چاپی این اثر بزرگ سپاسگزاری کند.

سعی همهٔ این عزیزان مشکور باد.

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

انتشارات سروش

کاپلستون و تاریخ فلسفهٔ او

بیش از پنجاه سال از تألیف کتاب گرانقدر سیر حکمت *در اروپای* شادروان محمدعلی فروغی می گذرد. فروغی پس از ترجمهٔ *گفتار* در روش دکارت متوجه شد که این رسالهٔ عمیق در ایران درست فهمیده نمی‌شود و در واقعْ صِرفِ ترجمه و ارائهٔ مجرد افکار یك فیلسوف، اگر خوانندگان به پیوستگی آن با آراءِ قبلی و با سیر تطور بعدی و زمینهٔ تاریخی آن آشنا نباشند، بی فایده است. او بدرستی دریافته بود که شناخت آراءِ فلسفی و فهم افکار واقعیِ هر فیلسوفی نخست در «تاریخ فلسفه» امکان‌پذیر است.

نگرش تاریخی به فلسفه و عموماً به تمام دستاوردهای انسانی، در گذشته کمتر سابقه داشته است. قدما در واقع برای تاریخ فلسفه شأنی قائل نبودند و اصولاً چندان توجهی به منشاءِ آراءِ فلسفی و تأثیر و تأثر و سیر و بسط تاریخی آن نداشتند. به گفتهٔ امیل بریه: «مطالعهٔ تاریخِ فلسفه در مجموعِ سیر زمانی آن، با توجه به وحدت این سیر تطوری، امری است که تقریباً تازگی دارد. این امر یکی از وجوه متعددِ اعتقاد به ترقیِ روح انسانی است که در اواخر قرن هجدهم به ظهور رسید. در فلسفهٔ تحصّلیِ اوگوست کنت به اعتباری، و در فلسفهٔ هگل به اعتباری دیگر، سیر تاریخی فلسفه به عنوان لازمِ ذاتِ فلسفه تلقی شد.»[1] می‌دانیم که هگل فلسفه را همان تاریخ فلسفه می‌دانست؛ به عقیدهٔ او، فلسفه را **فقط** باید در تاریخ فلسفه آموخت.[2] با این اعتبار، اگر بخواهیم دست کم فلسفهٔ جدید غرب را بشناسیم، و افکار ماهوی فلاسفهٔ آن را

---

۱. امیل بریه. *تاریخ فلسفه*. ترجمهٔ ع. داودی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۲. ج ۱، ص ۱۳.

۲. برای اطلاع ازنظر هگل نگاه کنید به: کریم مجتهدی، «تاریخ فلسفه ازنظرهگل»، نشریه *فلسفه*. دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، پائیز ۱۳۶۰، ص ۱۴۰ ـ ۱۵۴.

بدانیم، ناگزیر از اتخاذ این دید تاریخی هستیم، دیدی که در تاریخ فلسفه منعکس است.[۳]

یکی از مهمترین و معتبرترین تاریخهای فلسفه که تاکنون نوشته شده *تاریخ فلسفهٔ*[۴] کاپلستون است. فردریك چارلز کاپلستون[5] در ۱۰ آوریل ۱۹۰۷ در انگلستان متولد شد. در ۱۹۲۵ به مذهب کاتولیك درآمد؛ در ۱۹۳۰ به انجمن یسوعیان (ژزوئیت‌ها) پیوست و در ۱۹۳۷ رسماً کشیش شد. تحصیلات دانشگاهی خود را نخست در دانشگاه آکسفورد در رشتهٔ فلسفه آغاز کرد و از دانشگاه گرگوری رم دکترای فلسفه گرفت. از ۱۹۳۹ تا ۱۹۶۹ استاد تاریخ فلسفه در دانشگاه لندن و از ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۴ رئیس دانشکدهٔ الهیات آن دانشگاه بود. سالی سه‌ماه نیز استادی کرسی متافیزیك در دانشگاه گرگوری رم را به عهده داشت. در ۱۹۷۴ بازنشسته شد، ولی همچنان در مقام استاد ممتاز دانشگاه چند سالی به تدریس ادامه داد. وی عضو انجمن سلطنتی فلسفه، انجمن ارسطو و فرهنگستان انگلستان است. آثارش عبارتند از:

۱) *فریدریش نیچه: فیلسوف فرهنگ*[۶] (۱۹۴۲؛ ویرایش جدید، ۱۹۷۵)؛
۲) *قدیس توماس و نیچه*[۷] (۱۹۴۴)؛
۳) *آرتور شوپنهاور: فیلسوف بدبینی*[۸] (۱۹۴۶؛ ویرایش جدید، ۱۹۷۵)؛
۴) *اگزیستانسیالیسم و انسان جدید*[۹] (۱۹۵۲؛ ویرایش جدید، ۱۹۶۸)؛
۵) *آکوئیناس*[۱۰] (۱۹۵۵)؛
۶) *فلسفهٔ معاصر*[۱۱] (۱۹۶۳)؛ ترجمه فارسی از دکتر علی‌اصغر حلبی (تهران: ۱۳۶۲)؛
۷) *تاریخ فلسفهٔ قرون وسطی*[۱۲] (۱۹۷۲)؛
۸) *دین و فلسفهٔ*[۱۳] (۱۹۷۴)؛
۹) *فیلسوفان و فلسفه‌ها*[۱۴] (۱۹۷۶)؛
۱۰) *دربارهٔ تاریخ فلسفه*[۱۵] (۱۹۷۹)؛

---

۳. دربارهٔ تواریخ فلسفه و سیر آن نگاه کنید به: کامران فانی، «تاریخنگاری فلسفه»، نشر *دانش*، سال ۳، شماره ۲ (بهمن و اسفند ۱۳۶۱) ص ۲۳ـ ۳۱.

4. *A History of Philosophy.*
5. Frederick Charles Copleston
6. *Friedrich Nietzsche: Philosopher of Culture*
7. *St. Thomas and Nietzsche*
8. *Arthur Schopenhaur: Philosopher of Pessimism*
9. *Existentialism and Modern Man*
10. *Aquinas*
11. *Contemporary Philosophy*
12. *A History of Mediaeval Philosophy*
13. *Religion and Philosophy*
14. *Philosophers and Philosophy*
15. *On the History of Philosophy*

۱۲) *فلسفه و فرهنگ*[16] (۱۹۸۰).

مهمترین اثر کاپلستون البته *تاریخ فلسفهٔ* اوست در ۹ جلد مفصل (۱۷ مجلد در چاپ جیبی) که طی سی سال (۱۹۴۴ ـ ۱۹۷۴) به رشتهٔ تحریر کشیده است. این کتاب از همان آغازِ انتشار، اقبال عام یافت و به گمان بسیاری بهترین دورهٔ تاریخ فلسفه است که تاکنون نوشته شده است. نظر به همین اهمیت، متن کامل آن اینك با همکاری گروهی از مترجمان و به همت شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش منتشر می شود. تفصیل هر یك از مجلدات و نام مترجمان و وضعیت چاپ آنها به قرار زیر است:

جلد اول. *یونان و روم*: فلسفهٔ پیش از سقراط؛ عصر سقراط؛ افلاطون؛ ارسطو؛ فلسفهٔ پس از ارسطو. مترجم دکتر جلال الدین مجتبوی (چاپ اول در دو مجلد: ۱۳۶۲؛ ویرایش دوم در یك مجلد: ۱۳۶۸).

جلد دوم. *فلسفهٔ قرون وسطی؛ از آوگوستینوس تا اسکوتوس*: قدیس آوگوستینوس؛ پایان جهان باستان؛ رنسانس کارولنژی؛ اریگنا؛ قرن ده تا دوازده؛ قدیس آنسلم؛ مکتب شارتر؛ مکتب سنت ویکتور؛ فلسفهٔ اسلامی؛ فلسفهٔ یهودی؛ عصر ترجمه؛ قرن سیزدهم؛ بوناونتوره؛ آلبرت کبیر؛ توماس آکوئیناس؛ اسکوتوس. مترجم کامران فانی (دردست ترجمه).

جلد سوم. *فلسفهٔ اواخر قرون وسطی و دورهٔ رنسانس، از اوکام تا سوارز*: قرن چهاردهم؛ اوکام؛ نهضت علمی؛ عرفان نظری؛ فلسفهٔ رنسانس؛ نیکلاس کوسائی؛ فلسفهٔ طبیعت؛ فرانسیس بیکن؛ فلسفهٔ مدرسی در دورهٔ رنسانس.

جلد چهارم. *فلسفهٔ جدید، از دکارت تا لایب نیتس*: دکارت؛ پاسکال؛ مکتب دکارت؛ اسپینوزا؛ لایب نیتس. مترجم دکتر غلامرضا اعوانی (دردست ترجمه).

جلد پنجم. *فیلسوفان انگلیسی، از هابز تا هیوم*: هابز؛ افلاطونیان کیمبریج؛ لاك؛ نیوتن؛ مسائل دینی و اخلاقی؛ بارکلی؛ هیوم. مترجم امیرجلال الدین اعلم (چاپ اول: ۱۳۶۲؛ ویرایش دوم: دردست انتشار).

جلد ششم. *عصر روشنگری و کانت*: روسو؛ روشنگری در آلمان؛ پیدایش فلسفه تاریخ؛ ویکو؛ ولتر؛ هردر؛ کانت. مترجمان منوچهر بزرگمهر و اسماعیل سعادت (چاپ اول، بخش کانت، ترجمه منوچهر بزرگمهر، ۱۳۶۰؛ ویرایش دوم در یك مجلد: دردست انتشار).

جلد هفتم: *فیلسوفان آلمانی، از فیشته تا نیچه*: دورهٔ پس از کانت؛ فیشته؛ شلینگ؛ اشلایرماخر؛ هگل؛ واکنش علیه ایده‌آلیسم؛ شوپنهاور؛ کیرکه‌گور؛ ماتریالیسم؛ مارکس؛

---

16. *Philosophy and Culture*

جنبش نوکانتی؛ تجدیدحیات متافیزیك؛ نیچه؛ فلسفه آلمان در قرون بیستم. مترجم داریوش آشوری (چاپ اول: ۱۳۶۷).

جلد هشتم: *فیلسوفان انگلیسی، از بنتام تا راسل*: اصالت تجربهٔ انگلیسی؛ اصالت فایده؛ جان استوارت میل؛ هربرت اسپنسر؛ جنبش ایده‌آلیستی؛ ایده‌آلیسم در آمریکا؛ پراگماتیسم؛ مور؛ راسل؛ نیومان. مترجم بهاءالدین خرمشاهی (درحال انتشار).

جلد نهم: *فیلسوفان فرانسوی، از مِن دوبیران تا سارتر*: از انقلاب کبیر تا اوگوست کنت؛ پوزیتیویسم؛ اسپیریتوالیسم؛ برگسُن؛ فلسفهٔ مسیحی؛ فلسفهٔ علم؛ متفکران مذهبی؛ اگزیستانسیالیسم؛ سارتر؛ کامو؛ مرلوپونتی. مترجم عبدالحسین آذرنگ (دردست ترجمه).

کاپلستون خود در پیشگفتاری که بر جلد اول *تاریخ فلسفه*اش نگاشته، غرض اصلی اش را تألیف یك دوره تاریخ فلسفه برای تدریس در مدارس دینی کاتولیکی ذکر می کند. روش او در نگارش این اثر به دست دادن سیر تحول منطقی و پیوستگی متقابل نظامهای فلسفی است. مخاطب *تاریخ فلسفهٔ* کاپلستون در درجهٔ اول دانشجویان حوزه‌های علمی مسیحی اند، خود او نیز مشرب تومیسم (فلسفه توماس آکوئیناس) دارد و بر عقیدهٔ خود استوار است؛ به اصطلاح «بی‌طرف» نیست و با «دیدگاهی» خاص تاریخ فلسفه را می نویسد. این نکته شاید در وهلهٔ نخست، بویژه در نظر کسانی که با مشرب نویسنده توافقی ندارند، از ارزش کتاب بکاهد. ولی به گفتهٔ کاپلستون «هیچ مورخ راستینی نیست که دیدگاهی خاص نداشته باشد و این دیدگاه را دست کم در انتخاب مواد و تدوین و ترتیب آنها درکار خود دخالت نداده باشد؛ مورخی که فاقد هرگونه وجههٔ نظر است، نتیجه کارش انبانی از اطلاعات گسسته و پریشان خواهد شد که راه به جایی نمی برد.» کاپلستون سی سال پس از نوشتن این سخنان، در کتاب جدیدش تحت عنوان *دربارهٔ تاریخ فلسفه*[17] باردیگر «مسأله عینیت و بی‌طرفی» مورخ را مطرح می کند و می گوید پس از تجربه طولانی در نوشتن تاریخ فلسفه و دیدن واکنش دیگران در برابر آن، اینك نظر قدیمی اش را تعدیل کرده و معتقد شده است که مورخان راستینی هستند که دیدگاهی خاص ندارند، اگر هم دارند آن را در نوشتهٔ خود دخالت نمی‌دهند. این امر نه تنها ممکن، بلکه شایسته است. عینیت وراستگویی و بی غرضی لازمهٔ کار مورخ راستین است. در واقع باید گفت دقت و انصاف کاپلستون در بیان آراءِ گوناگون فلسفی ـــ که او خود با بسیاری از آنها توافق اصولی نداشت ـــ باعث شد که *تاریخ فلسفه* او که نخست مخاطبی محدود داشت، دامنه‌ای بس گسترده گیرد و تمام دانشجویان و دوستداران فلسفه و حتی محققان و متخصصان را نیز شیفتهٔ کار او کند.

---

17. F. Copleston. *On the History of Philosophy*. London, 1979. pp. 58-61.

مثال زیر روشنگر این نکته است: کاپلستون در جلد هشتم *تاریخ فلسفه*اش که به فلسفهٔ انگلیسی قرن نوزدهم و بیستم اختصاص دارد، مفصلاً راجع به برتراند راسل سخن گفته است، فیلسوفی که البته با آراءِ وی بهیچ روی موافق نبود و نمونه‌ای از آن را در گفتگویی که این دو درباره اثبات وجود خداوند با یکدیگر داشتند، بازمی‌بینیم. پس از انتشار این جلد، راسل نامه‌ای تمجیدآمیز برای کاپلستون نوشت و در آن از دقت و انصاف وی در بیان و بررسی آراء خود تشکر کرد.

تاریخ فلسفهٔ کاپلستون البته صرفاً دربارهٔ فلسفهٔ غرب است و به فلسفهٔ شرق، بویژه فلسفه در جهان اسلام نپرداخته‌است. خود کاپلستون در جلد مربوط به قرون وسطی به این نکته اعتراف کرده که نوشتن تاریخ فلسفهٔ اسلامی از عهدهٔ او بیرون است و حق مطلب را نمی‌توانسته است ادا کند. تنها به تأثیر فلسفه اسلامی بر فلسفهٔ قرون وسطای مسیحی پرداخته وفصلی نوشته که انصافاً با تمام کوتاهی، منصفانه و محققانه است و دین عظیم فلسفه قرون وسطی را به فلسفهٔ اسلامی بازمی‌نماید.

تاریخ فلسفهٔ کاپلستون امروزه در بسیاری از دانشگاههای جهان و از جمله در رشتهٔ فلسفهٔ دانشگاه‌های ایران تدریس می‌شود. وسعت اطلاعات، دقت نظر، بیان روشن و انصاف و بی‌طرفی و صداقت مؤلف در بررسی آراءِ فلاسفه، به این کتاب جایگاهی ممتاز بخشیده است.

باسمه سبحانه و تعالیٰ

یادداشت مترجم بر چاپ دوم

چاپ اوّل جلد یکم *تاریخ فلسفهٔ* ۹ جلدیِ کاپلستون در دو قسمت در سالهای ۱۳۶۲ و ۱۳۶۳ انتشار یافت و نسخه‌های آن اکنون نایاب شده است. در این چند سال بعضی دیگر از مجلّدات این تاریخ جامع و بزرگ فلسفه نیز طبع و منتشر شده و برخی دیگر در دست ترجمه است.

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش که مشترکاً نشر این مجموعهٔ با ارزش را برعهده گرفته‌اند درنظر دارند چاپ همهٔ مجلّدات آن یکنواخت باشد. بدین‌سان با تجدید چاپ جلد یکم فرصتی پیدا شد که اغلاط و سهوهای چاپ اوّل تصحیح و اصلاح شود.

همان‌گونه که مترجم در یادداشت آغاز چاپ اول متذکّر شده است، *تاریخ فلسفه* تألیف فردریك کاپلستون در نوع خود بی‌نظیر و دارای قدر و اعتبار علمی و دانشگاهی است و از مزایای دقّت و بی‌طرفی و رسایی مطالب برخوردار است؛ و به همین دلیل در برنامهٔ درسهای تاریخ فلسفه در دانشگاه به عنوان کتاب درسی منظور شده است. و چون در چاپ جدید این سلسله مقدّمهٔ جامعی دربارهٔ مؤلّف و آثار او و معرّفی این کتاب افزوده شده است، دیگر نیازی به تکرار آن نیست. و امّا اهمیّت مطالعهٔ فلسفهٔ یونانی که در این جلد به آن پرداخته می‌شود، از نظر دانشجویان و پژوهندگانِ فلسفهٔ غرْبی و فلسفهٔ اسلامی پوشیده نیست، زیرا که فلسفهٔ یونانی از مبانی هردو نوع فلسفه به شمار می‌رود.

این نکته نیز درخور یادآوری است که *تاریخ فلسفهٔ* کاپلستون می‌تواند برای تألیف تاریخ فلسفهٔ اسلامی (که جای آن هنوز خالی است) با خصائص تاریخ فلسفه به معنی دقیق کلمه الگویی باشد، و خوشبختانه بخشهایی از موادّ و مصالح چنین تألیفی در سالهای اخیر فراهم شده است.

جای آن است که از مسؤولان و دست‌اندرکاران شرکت انتشارات علمی وفرهنگی و

انتشارات سروش که برای نشر این کتاب همت و کوشش کرده‌اند، سپاسگزاری و قدردانی شود.

سیدجلال الدین مجتبوی
اردیبهشت ۱۳۶۸

پیشگفتار

کتب تاریخ فلسفه که تاکنون پدید آمده به قدری زیاد است که ظاهراً توضیح این مطلب ضروری است که چرا کتاب دیگری باید به شمار آنها افزوده شود. انگیزهٔ عمدهٔ من در نگارش این کتاب، که در نظر است نخستین جلد تاریخ کامل فلسفه باشد، مجهّز ساختن مدارس کلیسای کاتولیك با تألیفی است که تا اندازه‌ای مفصّلتر و دارای قلمروی وسیعتر از کتب درسیِ معمولی باشد و در عین حال تکامل منطقی و رابطهٔ متقابل نظامهای فلسفی را نشان دهد. درست است که در زبان انگلیسی آثار متعدّدی در دسترس است که (غیر از تك پژوهشهای علمی که در موضوعات ومطالب معیّن و محدودی بحث می کنند) شرح و بیانی فاضلانه و فلسفی دربارهٔ تاریخ فلسفه ارائه می‌دهند، لیکن نظرگاه مؤلّفان آنها گاهی با دیدگاه نویسندهٔ حاضر و دانشجویی که در تدوین این کتاب موردنظر او بوده بسیار متفاوت است. اصلا ذکر «دیدگاه»، هنگام بحث دربارهٔ تاریخ فلسفه، ممکن است تا اندازه‌ای سبب شود که خواننده ابرو درهم کشد؛ امّا هیچ مورّخ راستینی نمی تواند بدون داشتن دیدگاه به تألیف تاریخ بپردازد، ولو دست کم به این دلیل که باید اصلی برای انتخاب داشته باشد که او را در گزینش و تنظیم هوشمندانهٔ امور واقع راهبری کند. درست است که هر مورّخ آگاه تلاش می کند که تا آنجا که ممکن است به امور عینی توجه کند و از هر وسوسه‌ای برای تحریف حقایق به منظور تطبیق دادن آنها با نظریهٔ از پیش تصوّر شده یا نادیده گرفتنِ پاره ای از وقایع صرفاً برای اینکه متحمّل نظریهٔ از پیش تصوّر شدهٔ او نیستند اجتناب خواهد کرد؛ لیکن اگر بکوشد تا بدون داشتن هیچ اصلی برای انتخاب تاریخ نگاری کند، نتیجه صرفاً ثبت وقایع به ترتیب تاریخی خواهد بود نه تاریخ واقعی، یعنی صرفاً تسلسل حوادث یا عقاید بدون فهمیدنِ عوامل ودواعی آنها یا توجّه کردن به آنها خواهد بود. ما چه فکر خواهیم کرد دربارهٔ یک نویسندهٔ تاریخ انگلیس که تعداد پیراهنهای

ملکهٔ الیزابت و شکست ناوگان اسپانیایی را به عنوان وقایعی با اهمّیّتِ یکسان ثبت و یادداشت کند، و هیچ کوشش آگاهانه و هوشیارانه‌ای به عمل نیاورد تا نشان دهد که جرأت و جسارت اسپانیایی چگونه رخ نمود، چه وقایعی منجر به آن شد و نتایج آن چه بود؟ به علاوه، در مورد یك مورّخ فلسفه، نگرش فلسفیِ شخصیِ خودِ مورّخ در انتخاب و ارائهٔ وقایع یا، لااقل، در تأکید او بر جنبه‌ها یا وقایع معیّن مؤثّر است. مثال ساده‌ای را درنظر بگیریم: ممکن است دو مورّخِ فلسفهٔ باستانی هردو به طور مساوی مطالعه‌ای عینی دربارهٔ وقایع، مثلا دربارهٔ تاریخ مذهبِ افلاطونی و مذهب نوافلاطونی، به عمل آورند؛ امّا اگر یکی از آنها معتقد باشد که هر نوع «فلسفهٔ متعالی»[1] نادانی محض است، در حالی که دیگری به واقعیّت استعلائیِ[2] عقیده راسخ داشته باشد، این دیگر قابل تصوّر نیست که معرّفی آنان از سنّت افلاطونی دقیقاً یکی و عین هم باشد. هردو ممکن است عقیدهٔ افلاطونیان را به طور عینی و آگاهانه نقل کنند؛ امّا اوّلی احتمالا تأکید کمی مثلا بر ما بعدالطّبیعهٔ نو افلاطونی خواهد کرد و نشان خواهد داد که مذهب نوافلاطونی را به عنوان پایان تأسّف‌آور فلسفهٔ یونانی، و بازگشت به «تصوّف» یا «خاورگرایی» تلقّی می کند، و حال آنکه دیگری ممکن است برجنبهٔ تألیفیِ مذهب نوافلاطونی و اهمیّت آن برای فکر مسیحی تأکید ورزد. هیچ یك از آن دو نمی خواهد حقایق را تحریف کند، بدین معنی که به فلاسفه عقایدی را که نداشتند نسبت دهد یا بعضی از اصول عقاید ایشان را مسکوت بگذارد یا ترتیب تاریخی یا ارتباط منطقی میان آنها را مورد غفلت قرار دهد، امّا با همهٔ اینها تصویری که آنان ازمذهب افلاطونی یا نوافلاطونی به دست می‌دهند بی گمان متفاوت خواهد بود. با قبول این مطلب، من بی تردید به خود حق می‌دهم که کتابی دربارهٔ تاریخ فلسفه از دید فیلسوف مَدرسی (اسکولاستیك)[3] تصنیف کنم. انکار این که ممکن است براثر نادانی اشتباهات یا تفسیرهای غلطی رخ دهد، حماقت گستاخانه‌ای خواهد بود؛ لیکن من ادّعا می کنم که در جستجوی عینیّت[4] کوشش کرده‌ام، و در عین حال براین عقیده‌ام که این که از دیدگاه معیّنی دست به نوشتن زده‌ام بیشتر مزیّت و سود است تا نقص وزیان. دست کم، این امر شخص را قادر می سازد که شرح بالنّسبه منسجم و معنی‌داری از مطلبی بدهد که اگر به نحوی دیگر ارائه شود ممکن است به صورت درهم آمیخته‌ای از عقاید نامرتبط، که حتّی به خوبیِ افسانهٔ پریان هم نباشد، درآید.

از آنچه گفته شد، روشن است که من نه برای فضلا یا متخصّصان، بلکه برای دانشجویان و پژوهندگانی از نوع خاص نگاشته‌ام، که اکثریّت قابل توجّهی از آنان نخستین آشنایی با تاریخ

1. transcendentalism 2. transcendental 3. scholastic 4. objectivity

فلسفه را پیدا می کنند و همراه با آن (تاریخ فلسفه) فلسفهٔ منظّم مَدرسی را مطالعه می کنند، و در حال حاضر از آنان خواسته شده است که قسمت اعظم توجّه و دقت خود را به موضوع اخیرالذکر (فلسفهٔ مَدرسی) اختصاص دهند. برای خوانندگانی که من اصولاً در نظر داشته ام (هرچند فقط وقتی خوشحال خواهم بود که کتابم اثبات کند که برای دیگران نیز مفید است) یك سلسله تحقیقات بدیع و عالمانه که هرکدام شرحِ مستوفایی دربارهٔ یك موضوع معیّن باشد کمتر مورد استفاده خواهد بود تا کتابی که صریحاً به عنوان یك کتاب درسی طرح ریزی شده است، امّا ممکن است در مورد بعضی از دانشجویان به عنوان محرّك و انگیزه ای برای مطالعهٔ متون اصیل فلسفی و شروح و مقالات مربوط به آن متون توسّط فضلای مشهور به کار آید. من کوشیده ام که این مطلب را هنگام نوشتن کتاب حاضر در نظر داشته باشم، زیرا **هرکسی که هدفی دارد وسائل آن را نیز می خواهد.**[5] بنابراین اگر این کتاب در دست خوانندگانی بیفتد که با ادبیّات مربوط به تاریخ فلسفهٔ قدیم بخوبی آشنا هستند، و باعث شود که فکر کنند بنیاد این اندیشه بر آنچه برنت[6] یا تیلور[7] می گویند نهاده شده، و آن اندیشه برآنچه ریتر[8] یا یگر[9] یا استنزل[10] یا پراشتر[11] گفته اند بناشده، اجازه دهید یادآوری کنم که ممکن است من خود بخوبی از این امر آگاه باشم، و ممکن است نسنجیده یا نیندیشیده با آنچه فضلای مذکور می گویند موافقت نداشته باشم. ابتکار یقیناً وقتی مطلوب است که به معنی کشف حقیقتی باشد که تاکنون آشکار نشده است، امّا دنبال کردن ابتکار برای ابتکار شایستهٔ مورّخ نیست. بنابراین من با کمال میل، خود را مدیون مردانی می شناسم که بردانش و تحقیق در بریتانیا و قارّهٔ اروپا روشنی افکنده اند، به مردانی مانند تیلور، دیوید رُس[12]، کنستانتین ریتر، ورنر یگر و دیگران. در واقع، یکی از بهانه های من برای نوشتن این کتاب آن است که در بعضی از کتابهای درسی که در دست کسانی است که من برای آنان می نویسم به نتایج نقّادیِ متخصّصان جدید کمتر توجّه شده است. از بابت خودم، تصوّر می کنم که این اتّهام که من از چنین منابعی به اندازهٔ کافی استفاده نکرده ام برای انتقادِ مخالف زمینهٔ معقولتری است تا این اتّهام که بیش از حد استفاده کرده ام.

تشکّرات حق شناسانهٔ خود را تقدیم می کنم به شرکت دائرة المعارف بریتانیکا، با مسؤولیّت محدود، برای اجازهٔ استفاده از نمودارهای برگرفته از مقالهٔ توماس لیتل هیث[13] دربارهٔ فیثاغورس (طبع چهاردهم)؛ به پروفسور تیلور[14] (و مؤسّسهٔ مکمیلان و شرکا با

5. qui vult finem, vult etiam media. 6. Burnet 7. Taylor 8. Ritter 9. Jaegar
10. Stenzel 11. Praechter 12. Sir David Ross 13. Sir Thomas Little Heath
14. Professor A. E. Taylor

مسؤولیت محدود) برای اجازهٔ کریمانه نسبت به استفادهٔ آزاد از تحقیق وی دربارهٔ صور (مُثُل) و اعداد در فلسفهٔ افلاطون (تجدید چاپ ذهن در *مطالعات فلسفی*)؛ به دِیوید رُس (و مؤسّسهٔ مِثوئن و شرکا) برای اجازهٔ محبّت آمیز نسبت به استفاده از فهرست فضائل اخلاقی برطبق نظر ارسطو (از *ارسطو*، ص ۲۰۳)؛ به شرکت جُرج آلن و آنوین[15] برای اجازه نسبت به نقل قطعه‌ای از ترجمهٔ انگلیسیِ *علم اخلاق* پروفسور نیکلائی هارتمن[16] و برای استفادهٔ یك نمودار از آن کتاب؛ به همان ناشران و به دکتر اُسکار لوی[17] برای نقلهایی از ترجمهٔ انگلیسی آثار نیچه (که دکتر لوی ویراستارآن است)؛ به مؤسّسهٔ پسران چارلز اسکریبنر[18] (ایالات متحدهٔ امریکا) برای اجازهٔ نقل ترجمهٔ «سرود حمد و ثنای کلئانتس[19] خطاب به زئوس» توسط دکتر جیمز ادم[20] (از *رواقی و اپیکوریِ* هیکس)؛ به دادز[21] و S.P.C.K برای اجازه در مورد استفاده از ترجمه‌های موجود در *قطعات برگزیدهٔ نشان دهندهٔ مذهب نوافلاطونی*[22] (S.P.C.K، ۱۹۲۳)؛ و به مؤسّسهٔ مکمیلان و شرکا با مسؤولیت محدود برای اجازه نسبت به نقل از *درسهایی دربارهٔ جمهوری افلاطون*، اثر نتلشیپ.[23]

مراجعات به فلاسفهٔ پیش از سقراط مطابق طبع پنجم *پیش از سقراطیانِ*[24] دیلس[25] (در متن با حرف D) داده شده است. بعضی از قطعات را من خود ترجمه کرده ام، و حال آنکه در موارد دیگر (با اجازهٔ ملاطفت آمیز شرکت بلك) از ترجمهٔ انگلیسی برنت در کتاب خود به نام *آغاز فلسفهٔ یونانی*[26] اقتباس شده است. عنوان این اثر در ارجاعات با علامت اختصاریِ .E.G.P، و *طرحهای تاریخ فلسفهٔ یونانی*[27]، اثر زلّر[28] ـ نستله[29] ـ پالمر[30]، به طور کلّی با کلمهٔ *طرحها* نشان داده می‌شود. اختصارات برای عناوین محاوراتِ افلاطون و آثار ارسطو به نحو کافی روشن خواهد بود؛ برای عناوین کامل دیگر آثار باید به فهرست ضمیمه در پایان این جلد مراجعه کرد، آنجا که اختصارات توضیح داده شده است. منِ از چند اثر، برسبیل توصیه در سوّمین فهرست ضمیمه یاد کرده ام، لیکن این کار را صرفاً برای سهولت عملِ آن نوع دانشجویی کرده ام که اساساً این کتاب را برای او نوشته ام. من به فهرست کوتاه کتابها عنوان بزرگ کتابنامه نمی‌دهم و هیچ قصد ندارم که کتابنامه ای ارائه کنم، فقط به این دلیل که هرچیزی

15. Messrs George Allen & Unwin, Ltd 16. Professor Nicolai Hartmann
17. Dr. Oscar Levy 18. Messrs. Charles Scribner 19. Cleantes
20. Dr. James Adam 21. Professor E. R. Dodds 22. *Select Passages Illustrating Neo-Platonism* 23. R.L. Nettleship 24. *Vorsokratiker* 25. Diels
26. *Early Greek Philosophy* 27. *Outlines of the History of Greek philosophy*
28. Zeller 29. Nestle 30. Palmer

که اندك قرابتی با یك کتابنامهٔ کامل داشته باشد (مخصوصاً اگر مقالات با ارزشی که درنشریّات عالمانه منتشر شده است به حساب آورده شود، که البتّه باید به حساب آورده شود) چنان حجم عظیمی خواهد داشت که گنجاندن آن در این کتاب واقعاً غیرعملی خواهد بود. برای کتابنامه و مطالعهٔ منابع، دانشجو می‌تواند مثلا به *فلسفهٔ باستان*[۳۱] تألیف او بروگ پراشتر[۳۲] مراجعه کند.

پیشگفتار مؤلّف بر چاپ تجدیدنظر شده

از عالیجنابان پین[۳۳] و وودلاك[۳۴] و مصحّح چاپ بنگاه بورنس اوتس و واشبورن[۳۵] از بابت کمك ارزنده شان در تصحیح اغلاط چاپی و دیگر سهوهای صوری چاپ اوّل، و نیز از بابت پیشنهادهاشان راجع به اصلاح فهرست راهنما سپاسگزارم. مختصر افزایشهایی، مثلا در صفحهٔ ۱۲۶، بر متن صورت گرفته است که من خود مسؤول همهٔ آنها هستم.

31. *Die philosophie des Altertums* 32. Ueberweg - Praechter

33. Rev. T. Paine 34. Rev. J. Woodlock 35. Burns Oates and Washbourne Ltd.

فصل ۱

مقدّمه

۱. چرا باید تاریخ فلسفه را مطالعه کرد؟

۱. ما کسی را که شناختی در تاریخ ندارد «دانش آموخته» نمی نامیم. ما همگی معترفیم که آدمی باید چیزی دربارهٔ تاریخ کشور خویش، پیشرفت سیاسی و اجتماعی و اقتصادی آن، موفقیّتهای ادبی و هنری آن بداند ــ و بهتر است تا اندازه ای در محیط وسیعتر و حتّی دربارهٔ تاریخ عالَم چیزهایی بداند. امّا اگر از یك انگلیسیِ دانش آموخته و با فرهنگ انتظار می رود که شناختی در بارهٔ آلفرد کبیر[1] و الیزابت[2]، دربارهٔ کرامول[3] و مارلبورو[4] و نِلسُن[5]، دربارهٔ هجوم نورمانها، نهضت اصلاح دینی[6]، و انقلاب صنعتی داشته باشد، همچنین به نظر واضح می آید که باید چیزی لااقل دربارهٔ راجر بیکن[7] و دانز اسکوتُس[8]، دربارهٔ فرنسیس بیکن[9] و هابز[10]، دربارهٔ لاك[11] و بارکلی[12] و هیوم[13]، دربارهٔ استوارت میل[14] و هربرت اسپنسر[15] بداند. به علاوه، اگر از یك انسان دانش آموخته انتظار می رود که دربارهٔ یونان وروم بکلّی جاهل و غافل نباشد، اگر برای او این اعتراف خجلت آور است که اصلا چیزی از سوفوکلس[16] یا ویرژیل[17] نشنیده، و چیزی دربارهٔ مبادی و منابع فرهنگ اروپایی نمی‌داند، همین‌طور نیز مورد انتظار است که چیزی دربارهٔ افلاطون و ارسطو، دوتن از بزرگترین متفکّرانی که دنیا تاکنون شناخته است، و دو مردی که بر تارك فلسفهٔ اروپایی می درخشند، بداند. یك انسانِ با فرهنگ کمی دربارهٔ دانته[18] و شکسپیر[19] و گوته[20]، دربارهٔ فرنسیس آسیزی[21] و فراآنجلیکو[22]، دربارهٔ

---

1. Alfred the Great 2. Elizabeth 3. Cromwell 4. Marlborough 5. Nelson
6. Reformation 7. Roger Bacon 8. Duns Scotus 9. Francis Bacon 10. Hobbes
11. Locke 12. Berkeley 13. Hume 14. J.S. Mill 15. Herbert Spencer
16. Sophocles 17. Virgil 18. Dante 19. Shakespeare 20. Goethe
21. Francis of Assisi 22. Fra Angelico

فردریك کبیر[23] و ناپلئون اوّل خواهد دانست: چرا از او نباید توقّع داشت که همچنین چیزی دربارهٔ اگوستین[24] و توماس آکوئینی[25]، دکارت[26] و اسپینوزا[27]، کانت[28] و هگل[29] بداند؟ بی‌معنی و نارواست اگر معتقد باشیم که باید دربارهٔ فاتحان و ویرانگران بزرگ آگاهی داشته باشیم، امّا از سازندگان و آفرینندگان بزرگ و کسانی که واقعاً به فرهنگ ما کمك کرده اند غافل بمانیم. لیکن تنها این نیست که نقّاشان و مجسّمه سازان بزرگ برای ما میراث و گنجینه‌ای پایدار به جا گذاشته اند. متفکّران بزرگ، مردانی نظیر افلاطون و ارسطو، اگوستین و توماسِ آکوئینی، که اروپا و فرهنگ آن را غنی و پرمایه ساخته اند نیز چنین اند. بنابراین برای یك فرهیخته و دانش‌آموختهٔ اروپایی لازم است که چیزی لااقل دربارهٔ سیر فلسفهٔ اروپایی بداند، زیرا متفکّران ما، همچون هنرمندان و سردارانمان، به ساختن عصر ما، اعمّ از خوب یا بد، مدد رسانده اند.

باری، هیچ کس نمی‌پندارد که اتلاف وقت است که آثار شکسپیر را بخواند و آفریده های هنری میکلانژ[30] را تماشا کند، زیرا آنها به خودی خود ارزش ذاتی دارند و با آنکه تاکنون سالها از مرگ آنان گذشته است، مع الوصف چیزی از ارزش آنها کاسته نشده است. به همین سان مطالعهٔ فکر افلاطون یا ارسطو یا اگوستین را نباید اتلاف وقت انگاشت زیرا آفرینشهای فکری آنان به عنوان پیشرفتها و موفقیّتهای برجستهٔ روح انسانی پایدار و ماندنی است. هنرمندان دیگری از زمان روبنس[31] تاکنون زیسته و نقّاشی کرده اند، امّا این امر ارزش اثر روبنس را نکاسته است. متفکّران دیگری از زمان افلاطون تاکنون به فلسفه پرداخته اند، اما این امر اهمّیّت و زیبایی فلسفهٔ او را از میان نبرده است.

امّا اگر برای تمام اشخاصِ با فرهنگ پسندیده و مطلوب است که، تا آنجا که اشتغال خاطر و نحوهٔ دید و نیاز به تخصّص اجازه می‌دهد، چیزی دربارهٔ تاریخ فکر فلسفی بدانند، چگونه برای همهٔ دانشجویان و پژوهندگان فلسفه بیشتر خواستنی و مطلوب نباشد. من بخصوص به دانشجویان و پژوهندگان فلسفهٔ مَدرسی[32] اشاره می کنم، که آن را به عنوان **فلسفهٔ جاودانی**[33] مطالعه می کنند. در این که آن فلسفه **فلسفهٔ جاودانی** است یا نه خواستار جدال و محاجّه نیستم، امّا آن فلسفه از آسمان نازل نشده، بلکه از گذشتهٔ تاریخی نشو و نما یافته است؛ و اگر ما واقعاً خواهان ارزشیابیِ کار توماس آکوئینی یا بوناونتوره[34] یا دانز اسکوتس هستیم،

23. Frederick the Great 24. St. Augustine 25. St. Thomas Aquinas 26. Descartes
27. Spinoza 28. Kant 29. Hegel 30. Michelangelo 31. Rubens
32. Scholastic 33. philosophia perennis 34. St. Bonaventure

باید چیزی دربارهٔ افلاطون و ارسطو و اگوستین بدانیم. همچنین، اگر یك **فلسفهٔ جاودانی** وجود دارد، تنها می‌توان انتظار داشت که بعضی از اصول آن در اذهانِ حتّی فلاسفهٔ زمانهای جدید، که در نگاه اوّل به نظر می‌رسد از توماس آکوئینی دورند، مؤثّر بوده است. و حتّی اگر چنین هم نباشد، ملاحظهٔ اینکه چه نتایجی از مقدّمات غلط و اصول نادرست به دنبال می‌آید آموزنده خواهد بود. همچنین نمی‌توان انکار کرد که محکوم کردنِ متفکّرانی که موضع فکری و مقصودشان درموقعیّت درست تاریخی دریافت وشناخته نشده است کار بسیار ناپسندی است، و حال آنکه همچنین می‌توان درنظر داشت که استعمال اصول درست نسبت به همهٔ قلمروهای فلسفه یقیناً درقرون وُسطیٰ کامل نبوده است، و حقّاً ما باید از متفکّران جدید چیزهایی، مثلا در قلمرو نظریهٔ زیبایی‌شناسی یا فلسفهٔ طبیعی، بیاموزیم.

۲. ممکن است اعتراض شود که نظامهای مختلف فلسفیِ گذشته بقایای کهنه‌ای بیش نیستند؛ و تاریخ فلسفه شامل «نظامهای مردود و از لحاظ معنوی مرده است، زیرا هر یك دیگری را کُشته و دفن کرده است.»[۳۵] آیا کانت اعلام نکرده است که متافیزیك (مابعدالطبیعه، فلسفهٔ اُولیٰ) همواره «ذهن انسان را با امیدهایی که هر گز از میان نمی‌رود و با این همه هر گز به انجام نمی‌رسد معلّق و بلاتکلیف می‌گذارد»، «و در حالی که هر علم دیگردائماً پیشرفت می‌کند»، در متافیزیك آدمیان «دائماً گرد یك نقطه می‌گردند، بدون اینکه به جایی برسند»؟[۳۶] فلسفهٔ افلاطون، فلسفهٔ ارسطو، فلسفهٔ مَدرسی، فلسفه‌های دکارت و کانت و هگل همگی دوره‌های شهرت و قبول عام داشته‌اند و همگي مورد انتقاد و اعتراض واقع شده‌اند: فکر اروپایی را می‌توان «عرصهٔ نظامهای مابعدالطّبیعیِ متفرّق و متروك و متعارض دانست.»[۳۷] چرا خِرت و پِرت کهنهٔ اطاق تاریخ را مطالعه کنیم؟

باری، حتّی اگر فرض کنیم که تمام فلسفه‌های گذشته نه تنها مورد چون و چرا بوده‌اند (امری که بدیهی است) بلکه همچنین مردود بوده‌اند (که به هیچ وجه به همان معنی نیست)، باز هم این امر درست است که «خطاها همیشه آموزنده‌اند»[۳۸]، البتّه با این فرض که فلسفه یك علمِ ممکن است و فی حدّ ذاته روشنائی کاذبی نیست. مثالی از فلسفهٔ قرون میانه را درنظر

۳۵. هگل، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ص ۱۷.

۳۶. *مقدّمه بر هر مابعدالطبیعهٔ آینده* (*Prolegomena to Any Future Metaphysics*)، ص ۲.

۳۷. وایتهد Whitehead، *فراگرد و واقعیت*، ص ۱۸. نیازی نیست که گفته شود طرز تلقی ضدّ تاریخی وجههٔ نظر خود وایتهد نیست.

۳۸. هارتمان، *علم اخلاق*، ج ۱، ص ۱۱۹.

بگیریم، نتایجی که رئالیسم افراطی[۳۹] به آنها منجر شد از یك سو و نتایجی که نومینالیسم[۴۰] (أصالت اسم) به آنها رهنمون شد از سوی دیگر دلالت می کنند براینکه راه حلّ مسألهٔ کلّیّات را باید در حدّ وسط میان دو حدّ افراطی جستجو کرد. تاریخ این مسأله بدین سان به عنوان برهان تجربیِ نظریّه ای که در مدارس قرون وُسطیٰ آموخته می شد سودمند و بکار است. همچنین، این حقیقت که ایدئالیسم مطلق[۴۱] خود را برای تهیّهٔ تبیینی شایسته دربارهٔ «خودهای» متناهی ناتوان یافته است، کافی خواهد بود که هرکسی را از گام نهادن در طریق وحدت گرایی[۴۲] بازدارد. پافشاری در فلسفهٔ جدید بر نظریهٔ شناسایی و رابطهٔ شناسنده و شئ (فاعل و متعلّق شناسایی)، علی‌رغم آنکه به زیاده‌رویها و افراطهایی منجر شده است، به هرحال روشن می سازد که بیشتر از آنچه شیء به شناسنده می تواند تُبدیل شود شناسنده نمی تواند به شیء مبدّل شود، و حال آنکه مارکسیسم، با وجود خطاهای اساسیش، به ما می آموزد که تأثیر تکنیك (فنون) و حیات اقتصادیِ انسان را برقلمروهای عالی فرهنگ انسانی از یاد نبریم. بخصوص برای کسی که قصد ندارد یك نظام معیّن فلسفی را بیاموزد، بلکه می خواهد فلسفه را به اصطلاح از «باءِ بسم‌اللّه» آغاز کند، مطالعهٔ تاریخ فلسفه ضروری است، وگرنه، خود را در خطر گرفتار شدن در کوچه های بن بست و تکرارِ خطاهای پیشینیانش خواهد انداخت، در صورتی که مطالعهٔ جدّیِ فکر گذشته شاید می توانست وی را نجات دهد.

۳. این که مطالعه‌ای دربارهٔ تاریخ فلسفه ممکن است منجر به پدیدآمدن حالت ذهنیِ شکّاکانه‌ای شود درست است، امّا باید به خاطر داشت که امر توالی و ترادف نظامها ثابت نمی کند که هر فلسفه ای نادرست و خطاست. اگر X نظر Y را مورد چون و چرا قرار دهد و آن را رها کند، این به خودی خود اثبات نمی کند که نظر Y دورانداختنی است، زیرا X ممکن است آن را به دلائل غیرکافی ترك نموده یا مقدّمات غلطی اختیار کرده باشد، که بسط و گسترش آنها موجب ترك فلسفهٔ Y شده باشد. جهان، ادیان بسیاری دیده است ــ آیین بودا، آیین هندوان، آیین زرتشت، مسیحیّت، اسلام و غیره ــ لیکن این امر اثبات نمی کند که مسیحیّت دین حق نیست؛ برای اثبات آن، ردّ کامل دفاعیّات مسیحی ضروری خواهد بود. امّا درست همان گونه که این سخن نامعقول و باطل است که گویا وجود اختلاف و تنوّع ادیان عملا ادّعای هردینی را برای اینکه دین حق باشد رد می کند، همین طور هم باطل و بی معنی است که بگوییم که توالی و تعاقب فلسفه ها عملا حجّت است براین که هیچ فلسفهٔ درستی وجود ندارد و هیچ

39. Exaggerated Realism 40. Nominalism 41. Absolute Idealism 42. monistic

فلسفهٔ درستی نمی تواند وجود داشته باشد. (البتّه ما این نظر را بدون این نیّت اظهار می کنیم که این عقیده مستلزم آن است که درهردین دیگری غیر از مسیحیّت هیچ حقیقتی یا ارزشی وجود ندارد. به علاوه، بین دینِ [مُنزَل] حقیقی و فلسفهٔ حقیقی این تفاوت بزرگ هست که درصورتی که اوّلی، به حکم آنکه مُنزَل است، بالضروره در تمامیّت خود، یعنی در تمامی آنچه از طریق وحی رسیده است، حقیقی است، فلسفهٔ حقیقی ممکن است در خطوط عمده و اصول خود درست باشد، بدون اینکه در زمان معیّنی به کمال نائل شود. فلسفه، که کار ذهن و روح آدمی است نه وحی خداوند، رشد می کند و توسعه می یابد؛ ممکن است دورنماهای تازه ای به وسیلهٔ نحوه های جدید تقرّب یا کاربُرد نسبت به مسائل جدید، حقایق تازه کشف شده، اوضاع و احوال نو و غیره گشوده.شود. اصطلاح «فلسفهٔ حقیقی» یا فلسفهٔ جاودانی را نباید به معنی هیئت ثابت و کاملی از اصول و کاربردها دانست که پذیرای پیشرفت یا تغییر و اصلاح نیست.)

۲. ماهیّت تاریخ فلسفه

۱. تاریخ فلسفه مسلّماً گردآوری محض عقاید، یا نقل و حکایت مطالب جدا و مجزّای فکر که هیچ ارتباطی با یکدیگر نداشته باشد، نیست. تاریخ فلسفه، اگر «فقط به عنوان فهرستی از عقاید گوناگون» تلقّی شود، و همهٔ این عقایدْ یکسان به عنوانِ با ارزش یا بی ارزش ملاحظه شود، پس به صورت «داستانی بی فایده، یا، اگر ترجیح می‌دهید، پژوهشی عالمانه»[۴۳] درمی آید. استمرار و ارتباط، عمل و عکس العمل، وضع[۴۴] و وضع مقابل[۴۵] وجود دارد، و هیچ فلسفه ای نمی تواند واقعاً به طور کامل فهمیده شود، مگر آنکه در موقعیّت تاریخیِ آن و در پرتو ارتباطش با نظامهای دیگر فهمیده شود. چگونه کسی می تواند واقعاً بفهمد که افلاطون به چه چیز دست یافته یا چه چیز او را بر آن داشته است که آنچه را گفته بگوید، جز اینکه چیزی دربارهٔ فکر هراکلیتس و پارمنیدس و فیثاغوریان بداند؟ چگونه کسی می تواند بفهمد که چرا کانت چنان نظرِ ظاهراً فوق العاده ای را در مورد مکان و زمان و مقولات اختیار کرده است، مگر اینکه چیزی دربارهٔ مذهب تجربیِ[۴۶] انگلیسی بداند و تأثیر نتایج شکّاکانهٔ هیوم را در ذهن کانت دریابد.

۲. امّا اگر تاریخ فلسفه گردآوری محض عقایدِ جدا و مجزّا نیست، نمی توان آن را به عنوان پیشرفت مداوم یا صعود حلزونی نگریست. اینکه کسی بتواند در جریان تفکّر فلسفی

۴۳. هگل، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ص ۱۲.

44. thesis 45. antithesis 46. empiricism

نمونه‌های موجّهی از مثلّث هگلیِ وضع (تز) و وضع مقابل (آنتی تز) و وضع مجامع[47] (سنتز) بیابد درست است، لیکن کار یك مورّخ علمی این نیست که طرح قبلیی[48] اختیار کند و سپس امور و وقایع را با آن طرح تطبیق دهد. هگل فرض می کرد که توالی نظامهای فلسفی «توالی ضروری مراحل پیشرفت فلسفه را نشان می‌دهد»، لیکن فقط در صورتی چنین تواند بود که فکر فلسفیِ انسان همان تفکّر «روح جهانی» باشد. اینکه معمولا هر متفکّر معلومی محدود به جهتی است که فکرش اتّخاذ خواهد کرد، و محدود به نظامهای بی‌واسطهٔ پیشین و معاصر خویش است (می توانیم اضافه کنیم که همچنین محدود به خُلق و خوی شخصی، تعلیم و تربیت خود، و وضع و موقعیّت تاریخی و اجتماعی و غیره است) بی تردید درست است؛ با وجود این مجبور نیست که مقدّمات یا اصول خاصّی را انتخاب کند، یا نسبت به فلسفهٔ پیشین به طریق خاصّی از خود عکس العمل نشان دهد. فیخته[49] معتقد بود که نظام [فلسفی] او منطقاً ادامهٔ نظام [فلسفی] کانت است، و مسلّماً هم، چنانکه هر پژوهندهٔ فلسفهٔ جدید آگاه است، ارتباط و اتّصال منطقی مستقیمی [میان آنها] وجود دارد؛ لیکن فیخته مجبور نبود که فلسفهٔ کانت را به همان طریق خاصّ وی بسط و گسترش دهد. فیلسوفِ بعد از کانت می توانست أین انتخاب را بکند که مقدّمات کانت را دوباره بیازماید و انکار کند که نتایجی که کانت از هیوم پذیرفته نتایج درستی بوده است؛ وی می توانست به اصول دیگری بازگردد یا اصول جدیدی از خود ابداع کند. بدون تردید توالی و ترتیب منطقی در تاریخ فلسفه هست، امّا نه توالی و ترتیب ضروری به معنی دقیق کلمه.

بنابراین ما نمی توانیم با هگل موافق باشیم وقتی می گوید که «فلسفهٔ نهائیِ یك دوره نتیجهٔ این پیشرفت و تکامل است، و به عالی ترین صورتی که خودآگاهیِ روان نسبت به خود حاصل می کند حقیقت است».[50] البتّه مقدار زیادی بستگی دارد به اینکه چگونه «دوره ها» را تقسیم کنید و کدام فلسفه به طبع شما خوش بیاید که آن را فلسفهٔ نهائی هردوره به شمار آورید (و در اینجا میدان وسیعی برای انتخابِ مِن عندی و خودسرانه برحسب عقیده و خواستهای از پیش تصوّر شده وجود دارد)؛ امّا چه تضمینی وجود دارد (مگر اینکه ما ابتدا کلّ نظریهٔ هگلی را پذیرفته باشیم) که فلسفهٔ نهائی هردوره نشان‌دهندهٔ عالی ترین پیشرفت و تکامل فکر تا آن زمان باشد؟ اگر بتوان به نحو شایسته از یك دورهٔ قرون وسطاییِ فلسفه سخن گفت، و اگر طریقهٔ آکام[51] را بتوان به عنوان آخرین فلسفهٔ عمدهٔ این دوره نگریست، فلسفهٔ آکام را مسلّماً

47. synthesis 48. a priori 49. Fichte

۵۰. تاریخ فلسفه، ج ۳ ص ۵۵۲.

51. Ockhamism

نمی‌توان به عنوان بالاترین تکامل فلسفهٔ قرون میانه تلقّی کرد. فلسفهٔ قرون میانه، چنانکه ژیلسُن[52] ثابت کرده است[53]، بیشتر یك خطّ منحنی را نشان می‌دهد تا یك خطّ مستقیم را. و بجاست که کسی بپرسد که امروزه چه فلسفه‌ای ترکیب و تألیف تمام فلسفه‌های پیشین را نشان می‌دهد؟

۳. تاریخ فلسفه نمایش جستجوی حقیقت از سوی انسان از طریق استدلال و برهان است. یك نوتومیست[54] با بسط سخن توماس که «همهٔ شناسندگان در هرگونه شناختی خدا را ضمناً می‌شناسند»[55] اظهار عقیده کرده است که این حکم و داوری همیشه به ماورای خود دلالت می‌کند، و همواره حاوی اشاره‌ای ضمنی به حقیقت مطلق و وجود مطلق است.[56] (در اینجا گفتار برادلی[57] به یاد می‌آید، هرچند کلمهٔ «مطلق» البتّه دراین مورد معنی واحدی ندارد.) به هر حال می‌توانیم بگوییم که جستجوی حقیقت نهایةً جستجوی **حقیقت مطلق**، یعنی خدا، است وحتّی آن نظامهای فلسفی که به نظر می‌رسد این قول را رد می‌کنند، مثلا ماتریالیسم تاریخی، مع‌هذا نمونه‌ها و مثالهای آنند، زیرا همگی، ولو به طور ناخودآگاه، حتی اگر نخواهند به این حقیقت اعتراف کنند، در جستجوی اساس نهائی و واقعیّت اعلیٰ هستند. حتّی اگر تفکّر نظری و عقلانی گاه گاهی به عقاید و آراءِ غریب و نتایج عجیب بینجامد، ما نمی‌توانیم نسبت به تلاش عقل انسانی برای نیل به حقیقت، جز همدلی و دلبستگی خاصّی داشته باشیم. کانت، که انکار کرد مابعدالطبیعه به معنی سنّتی یك علم است یا بتواند یك علم باشد، با وجود این پذیرفت که ما نمی‌توانیم نسبت به موضوعاتی که مابعدالطبیعه با آنها سروکار دارد، یعنی خدا و نفس و آزادی اراده، بی‌طرف و بی‌اعتنا بمانیم؛[58] و ما اضافه می‌کنیم که نمی‌توانیم نسبت به جستجوی عقل انسانی برای یافتن حقّ و خیر بی‌طرف و بی‌اعتنا بمانیم. خطاهایی که به آسانی پیدا می‌شود، این حقیقت که حالت و سرشت شخصی، تعلیم و تربیت و دیگر اوضاع و احوالِ ظاهراً «تصادفی و اتّفاقی» ممکن است غالباً متفکّر را به بن بست عقلی بکشاند، این امر که ما هوش و

52. professor Gilson

۵۳. رجوع کنید به *وحدت تجربهٔ فلسفی*.

54. Neo - Thomist

۵۵. *دربارهٔ حقیقت*، ۲۲، ۲.

۵۶. مارشال، *نقطهٔ عزیمت مابعدالطبیعه*: دفتر پنجم.

57. F. H. Bradley

۵۸. مقدّمه بر نخستین چاپ *انتقاد عقل محض*.

خرد محض نیستیم، بلکه جریانات ذهن ما غالباً ممکن است تحت تأثیر عوامل بیگانه باشد، بی‌شك نیاز به وحی و الهام دینی را ثابت می کند؛ امّا ما را وادار نمی کند که از تفکّر نظری انسان بکلّی مأیوس شویم و نه ما را وامی‌دارد که کوششهای بی‌ریای متفکّران گذشته را برای نیل به **حقیقت** حقیر شماریم.

۴. نویسندهٔ حاضر طرفدار این دیدگاه تومیستی است که یك **فلسفهٔ جاودانی** وجود دارد و این **فلسفهٔ جاودانی**، تومیسم به معنی وسیع کلمه است. امّا وی می خواهد که دو ملاحظه را دربارهٔ این موضوع مطرح کند: (الف) گفتنِ اینکه نظام تومیستی فلسفهٔ جاودانی است، به این معنی نیست که آن نظام در یك دورهٔ تاریخی معیّنی مسدود شده وقابل توسعه و تکامل بیشتر در هیچ جهتی نیست؛ (ب) فلسفهٔ دائمی و جاودانی پس از پایان یافتن دورهٔ قرون وُسطیٰ صرفاً در کنار فلسفهٔ «جدید» و جدا از آن توسعه نمی‌یابد، بلکه همچنین در فلسفهٔ جدید و توسّط آن بسط و گسترش می یابد. منظور من این نیست که بگویم فلسفهٔ اسپینوزا یا هگل را، مثلا، می توان تحت کلمهٔ تومیسم فهمید؛ بلکه بیشتر این است که وقتی فلاسفه، حتّی اگر آنان به هیچ وجه نخواهند خود را «مَدرسی» (اسکولاستیك) بنامند، به وسیلهٔ استخدام اصول درست و حقیقی به نتایج با ارزشی می‌رسند، این نتایج را باید به عنوان متعلّق به فلسفهٔ دائمی و جاودانی نگریست.

توماس آکوئینی یقیناً اظهاراتی دربارهٔ **دولت**، مثلا، کرده است، و ما تمایلی نداریم که اصول وی را مورد بحث و چون و چرا قرار دهیم؛ لیکن بی‌معنی است که یك فلسفهٔ پیشرفته دربارهٔ دولت جدید را درقرن سیزدهم انتظار داشته باشیم، و از لحاظ عملی دشوار است که ببینیم چگونه فلسفهٔ پیشرفته و واضحی دربارهٔ دولت بنا براصول مَدرسی بتواند به طور واقعی ساخته و پرداخته شود، مگر اینکه دولت جدید ظهور کرده باشد و طرزفکرهای جدیدی نسبت به دولت پدید آمده باشند. تنها هنگامی که ما تجربه ای دربارهٔ دولت لیبرال[۵۹] ودولت توتالیتر[۶۰] و نظریّه‌های مشابه دربارهٔ دولت داشته باشیم می توانیم مفاهیم ضمنیِ مندرج در گفتار سن توماس را دربارهٔ دولت دریابیم و فلسفهٔ سیاسی مَدرسیِ ساخته و پرداخته ای را که قابل تطبیق با دولت جدید باشد بپرورانیم، که آشکارا تمام خوبیهای دیگر نظریّه‌ها را در برداشته باشد و از

۵۹. Liberal State: لیبرالیسم، نظریهٔ سیاسیِ آزادی‌خواهانه است در برابر تسلط دولت که محدودکنندهٔ آزادی فرض شود. ـــ م.

۶۰. Totalitarian State: توتالیتر، در لغت به معنی جامع و فراگیر است و اصطلاحاً به آن رژیمهای سیاسی گفته می شود که نظارت دولت برهمهٔ شؤون اقتصادی و اجتماعی و سیاسی در دست یك حزب حاکم، بدون نظارت دموکراتیك مردم، باشد. ـــ م.

خطاها دوری جسته باشد. این فلسفهٔ حاصله دربارهٔ دولت، وقتی در واقعیّت به آن نگریسته شود، دیده خواهد شد که صرفاً گسترش اصل مَدرسی در جدایی مطلق از وضع واقعیِ تاریخی و از نظریّه‌هایی که دخالت دارند نیست، بلکه بیشتر توسعه و گسترش این اصول در پرتو وضع و موقع تاریخی است، گسترشی که توسّط نظریّه‌های متضاد دربارهٔ دولت حاصل شده است. اگر این دیدگاه پذیرفته شود، ما قادر خواهیم بود که اندیشهٔ یك فلسفهٔ جاودانی را داشته باشیم بدون اینکه خود را از سویی گرفتار چشم‌انداز تنگ نظرانه سازیم که به موجب آن فلسفهٔ جاودانی محدود به یك قرن معیّن شود، یا، از سوی دیگر، گرفتار نظریهٔ هگلی دربارهٔ فلسفه شویم، که بالضّروره مستلزم این است (هرچند خود هگل به نظر می‌رسد که طور دیگری فکر می‌کرده — به طور متناقض) که حقیقت هرگز در یك لحظهٔ معیّن به دست نمی‌آید.

۳. چگونه تاریخ فلسفه را مطالعه کنیم؟

۱. نخستین مطلبی که باید به آن اهمّیّت داد نیاز برای فهم نظام فلسفی در محیط و ارتباطات تاریخیِ آن است. این نکته قبلا ذکر شده است و نیازی به شرح بیشتر ندارد: آشکار است که ما فقط وقتی می‌توانیم حالت ذهن فیلسوفی معیّن و دلیل وجودیِ فلسفهٔ او را به قدر کافی دریابیم که ابتدا خاستگاه و نقطهٔ عزیمت تاریخی آن را بفهمیم. مثال کانت قبلا ارائه شد؛ ما فقط وقتی می‌توانیم حالت ذهن وی را در ظهور و پرورش نظریهٔ او دربارهٔ قبلی (اوّلی یا ماتقدّم) دریابیم که وی را در موقعیّت تاریخیش در برابر فلسفهٔ انتقادی هیوم، ورشکستگی آشکار مذهب عقلی قارّهٔ اروپا و یقین و اطمینان آشکار دربارهٔ ریاضیّات و فیزیك نیوتونی بنگریم. همچنین ما هنگامی بهتر می‌توانیم فلسفهٔ زیست شناختی هانری برگسُن[۶۱] را بفهمیم که آن را، مثلا، در رابطه‌اش با نظریّه‌های مکانیستی پیشین و نسبت به «مذهب أصالت روحِ»[۶۲] پیشینِ فرانسوی ملاحظه کنیم.

۲. برای مطالعهٔ سودمند تاریخ فلسفه همچنین به نوعی «همدلی»، یعنی تقریباً به نوعی تقرّب و برخورد روان‌شناسانه، نیاز هست. مطلوب است که مورّخ چیزی دربارهٔ فیلسوف به عنوان یك انسان بداند (البتّه این امر در مورد همهٔ فلاسفه ممکن نیست)، زیرا این کار به او کمك خواهد کرد که طریق او را در نظام مورد بحث احساس کند و آن را از درون بنگرد و طعم مخصوص و اوصاف ویژهٔ آن را دریابد. ما باید بکوشیم تا خود را بجای فیلسوف بگذاریم، و سعی کنیم که

61. Henri Bergson 62. spiritualism

افکار وی را از درون ببینیم. به علاوه، این همدلی یا این بصیرت تخیّلی برای فیلسوف مَدرسی که می خواهد فلسفهٔ جدید را بفهمد اساسی است. اگر کسی، مثلا، زمینهٔ ایمان کاتولیك داشته باشد، نظامهای جدید، یا لااقل بعضی از آنها، به آسانی در نظر او به عنوان امور عجیب و غریبی که ارزش توجّه جدّی را ندارد جلوه می کند، امّا اگر بتواند حتّی الامکان (البتّه بدون اینکه اصول خویش را رها کند) آن نظامها را از درون ملاحظه کند، بخت بسیار بیشتری برای فهم منظور فیلسوف دارد.

با این همه، ذهن ما نباید به اندازه ای با روان شناسی آن فیلسوف مشغول باشد که حقیقت یا خطای افکار وی، که باید فی نفسه منظور گردد، یا رابطهٔ منطقی نظام فلسفی وی با فکر پیشین، نادیده گرفته شود و مورد بی توجّهی قرار گیرد. روان شناس ممکن است برحق باشد که خود را به دیدگاه نخست محدود کند، امّا مورّخ فلسفه نه. مثلا تقرّب و برخورد روان شناختی محض ممکن است شخص را به این فرض رهنمون شود که نظام آرتور شوپنهاور[63] آفریدهٔ یك مرد تلخ و تندخو و ناامید و بدبین است، که در عین حال صاحب قدرت ادبی و تخیّل هنری و بینش زیباشناختی است، نه چیزی بیشتر؛ که گویی فلسفهٔ وی صرفاً بیان ظهور حالات معیّن روان شناختی است. امّا این دیدگاه این حقیقت را نادیده می گیرد که نظام اراده انگاری[64] بدبینانهٔ او تا اندازهٔ زیادی عکس العمل مذهب اصالت عقل[65] خوش بینانهٔ هگلی است، چنانکه این حقیقت را نیز به حساب نمی آورد که نظریهٔ زیباشناختی شوپنهاور ممکن است به خودی خود ارزش داشته باشد، یعنی مستقل از آن گونه انسانی که عرضه می کند، و همچنین کلّ مسألهٔ شرّ ورنج را که نظام شوپنهاور مطرح می کند و یك مسألهٔ بسیارواقعی است فراموش می کند، خواه خود شوپنهاور یك انسان ناامید و سرخورده بوده است یا نه. به همین نحو، هرچند دانستن چیزی از سرگذشت شخصیِ فردریك نیچه[66] کمك بزرگی به فهم فکر اوست، با این همه، افکار و عقاید وی را می توان فی نفسه و جدا از شخصی که آنها را اندیشیده است ملاحظه کرد.

۳. کوشش برای راه یافتن به نظام هر متفکّری، فهم کاملِ نه تنها کلمات و عبارات موجود، بلکه همچنین اختلاف جزئی معنایی که مولّف قصد انتقال آن را دارد (تا آنجا که میسّر است)، ملاحظهٔ جزئیات نظام دررابطه با کلّ آن، دریافت تامّ و تمام تکوّن آن و مستلزمات آن، این همه کار چند لحظه نیست. پس طبیعی است که تخصّص در قلمرو فلسفه باید قاعدهٔ کلّی باشد،

63. Arthure Schopenhauer 64. Voluntaristic 65. Rationalism
66. Friedrich Nietzsche

چنانکه درقلمروهای علوم گوناگون چنین است. مثلا معرفت تخصّصی دربارهٔ فلسفهٔ افلاطون، علاوه بردانش کامل زبان یونانی و تاریخِ یونان، نیازمند شناخت ریاضیات یونانیْ، دین یونانی و غیره است. بدین سان متخصّص نیازمند مجموعهٔ بزرگی از ابزارهای دانشمندی است؛ اما اگر بخواهد مورّخ راستینِ فلسفه باشد، اساساً نباید چنان مستغرق در ابزارهای دانشمندی و خرده کاریهای فراگیری شود که نتواند در روح فلسفهٔ موردبحث راه یابد و آن را در نوشته‌ها یا درسهای خود احیا کند. موشکافی علمی لازم است، امّا به هیچ وجه کافی نیست.

این امر که تمام عمر وقف مطالعهٔ یك متفکّر بزرگ گردد ومع‌هذا خیلی از آنچه باید کرد ترك شود، به این معنی است که هرکسی که به قدری جسور و دلیر است که ترکیب تاریخ مستمرّ فلسفه را به عهده می گیرد نمی تواند امیدوار باشد که تألیفی به وجود آورد که ارزش بسیاری برای متخصّصان داشته باشد. مؤلّفِ اثر حاضر کاملا از این حقیقت آگاه است، وهمان گونه که قبلا در پیشگفتار گفته است، برای متخصّصان نمی‌نویسد بلکه بیشتر اثر متخصّصان را مورداستفاده قرار می‌دهد. در اینجا نیازی نیست که دوباره دلائل مؤلّف برای نوشتن این کتاب تکرار شود؛ امّا می خواهد یك باردیگر یادآوری کند که درصورتی به اجر کامل کار خود رسیده است که بتواند تا درجهٔ کوچکی نه تنها به تعلیم آن نوع دانشجویی که این کتاب اصلا و اوّلا برای اوطرح‌ریزی شده است، بلکه همچنین به وسیع کردن چشم‌اندازاو، به تحصیل و اکتساب فهم بیشتر وهمدلی با تلاش عقلی نوع انسان، و البته به حفظ استوارتر و عمیقترِ اصول فلسفهٔ حقیقی، کمك و یاری کند.

۴. فلسفهٔ باستان

در این جلد ما از فلسفهٔ یونانیان وورومیان بحث خواهیم کرد. چندان نیازی نیست که بر اهمّیّت فرهنگ یونانی تأکید شود: چنانکه هگل می گوید: «نام یونان برای قلوب مردمِ بافرهنگ در اروپا اثر وطن را دارد».[۶۷] هیچ کس نخواهد کوشید تا انکار کند که یونانیان میراث فناناپذیری از ادبیّات و هنر برای دنیای اروپایی به جا گذاشته‌اند، و همین گفته دربارهٔ تفکّر فلسفی نیز درست است. فلسفهٔ یونانی پس از آنکه در آسیای صغیر طلوع کرد، مشی تکاملی خود را ادامه داد تا اینکه در دو فیلسوف بزرگ، یعنی افلاطون و ارسطو، شکوفا شد، و سپس، توسط فلسفهٔ نوافلاطونی تأثیری عظیم بر تشکّل فکر مسیحی بخشید. فلسفهٔ یونانی هم در خصوصیّتش به عنوان نخستین دورهٔ تفکّر نظری اروپایی وهم ازحیث ارزش درونی وذاتیش برای هرکسی که

۶۷. تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۴۹.

به مطالعهٔ فلسفه علاقه دارد سودمند است. درفلسفهٔ یونانی ما شاهد روشن شدن مسائلی هستیم که مطرح بودن خود را برای ما از دست نداده اند، و پاسخهای پیشنهادشده ای را می یابیم که خالی از ارزش نیستند؛ واگرچه ما ممکن است ساده لوحی و اطمینان زیاد و شتابزدگی و بی پروایی خاصّی را تشخیص دهیم، فلسفهٔ یونانی یکی از افتخارات ودستاوردهای اروپایی باقی می ماند. به علاوه، اگر فلسفهٔ یونانیان بواسطهٔ تأثیری که بر تفکّر بعدی دارد و نیز به سبب ارزش ذاتی خود باید مورد توجّه و علاقهٔ هر پژوهندهٔ فلسفه باشد، این فلسفه باید به مراتب بیشتر مورد علاقهٔ پژوهندگان فلسفهٔ مَدرسی باشد که تا حدّ زیادی مرهون افلاطون و ارسطوست و این فلسفهٔ یونانیان واقعاً کاربزرگ و ثمرهٔ نیرومندی و تازگی ذهن و فکر خود آنان بود، درست همان گونه که ادبیّات و هنر آنان موفقیّت و کار بزرگ خودشان بود. ما نباید اجازه دهیم که تمایل پسندیدهٔ درنظرگرفتن و به حساب آوردنِ تأثیر احتمالیِ غیریونانی ما را به بزرگ جلوه دادنِ اهمّیّت آن تأثیر و ناچیزشمردن أصالت ذهن یونانی بکشاند: «حقیقت این است که خیلی محتمل تر است که ما أصالت فکر یونانیان را دست کم بگیریم تا دربارهٔ آن اغراق و مبالغه کنیم.»[۶۸] تمایل مورّخ به اینکه پیوسته در جستجوی «سرچشمه ها» باشد البتّه پژوهش انتقادیِ بسیار باارزشی را حاصل می کند، و کوچك شمردن این تمایل نادانی خواهد بود؛ امّا این هم درست است که این تمایل ممکن است خیلی دور برده شود، تا جایی که بیم آن برود که انتقادْ دیگرِ علمی نباشد. مثلا، کسی نباید به طور قبلی فرض کند که هر عقیدهٔ هرِ متفکری از یك متفکّر پیشین اقتباس شده است: اگر چنین فرض شود، در آن صورت ما منطقاً مجبور خواهیم بود که وجود یك شخص بسیار بزرگ یا یك اَبَرمَردِ باستانی را فرض کنیم که از او تمام تفکّر فلسفیِ بعدی نهایةً سرچشمه گرفته است. همچنین نمی توان با اطمینان فرض کرد که هر وقت دو فرد یا دو جماعتِ متفکّرِ معاصرِ متوالی عقاید و آراءِ متشابه داشتند، یکی باید اندیشهٔ خود را از دیگری اقتباس کرده باشد. درصورتی که این فرض بی معنی وباطل باشد، چنانکه هست، که اگر فلان آداب یا شعائر مسیحی تا اندازه ای در دین شرقی آسیایی یافت می شود، پس مسیحیّت باید آنها را از آسیا به عاریت گرفته باشد، همچنین این فرض نیز بی معنی خواهد بود که اگر تفکّرِ نظریِ یونانی مشتمل برفکری مشابه فکری باشد که در یك فلسفهٔ شرقی ظهور و بروز دارد، پس این دومی (فلسفهٔ شرقی) لزوماً باید منبع تاریخی اوّلی (تفکّر یونانی) بوده باشد. به طور کلّی، عقل و هوش انسانی کاملا قابل و مستعدّ تفسیر تجارب مشابه به نحو مشابه است، خواه ذهن و عقل یونانی باشد یا هندی، بدون اینکه ضروری باشد

۶۸. برنت، *فلسفهٔ یونانی*، بخش اول، ص ۹.

که فرض کنیم که آن مشابهتِ در عکس العمل، دلیل بی چون و چرای اقتباس باشد. معنای این ملاحظات این نیست که انتقاد و تحقیق تاریخی را بی ارزش و ناچیز شماریم، بلکه مقصود یادآوری این نکته است که نتایج انتقاد تاریخی باید متّکی بر دلائل و شواهد تاریخی باشد نه اینکه آنها را از فرضهای قبلی استنتاج کنیم، و آنها را با رنگ و بوی تاریخیِ دروغین آرایش دهیم. ظاهراً، دست کم تاکنون، انتقاد درست و برحقّ تاریخی به طور جدّی به ادّعای أصالت و ابتکار، که در حقّ یونانیان به عمل آمده، لطمه‌ای نزده است.

امّا فلسفهٔ رومی در مقایسه با فلسفهٔ یونانیان فراوردهٔ ناقصی است، زیرا رومیان تا اندازهٔ زیادی در افکار فلسفی خود وابسته به یونانیان بودند، درست همان طور که درهنر، و تا اندازهٔ قابل توجّهی لااقل، در قلمرو ادبیّات متّکی به یونانیان بودند. رومیان افتخار و سربلندی و کارهای بزرگ ویژهٔ خود را داشتند (ما بی‌درنگ دربارهٔ قانون رومی و موفقیّتهای بزرگ نبوغ سیاسی رومی می اندیشیم)، امّا بزرگی و سرافرازی آنان درقلمرو تفکّر فلسفی تظاهر نداشت. مع‌هذا، هرچند وابستگی حوزه‌های رومیِ فلسفه به اسلاف یونانی انکارنکردنی است، ما نمی‌توانیم فلسفهٔ جهان رومی را فراموش کنیم، زیرا این فلسفه آن گونه اندیشه‌هایی را جلوه‌گر می‌سازد که در میان اعضای بافرهنگ‌ترِ طبقه‌ای رایج و شایع شده است که آموزگار و راهنمای دنیای متمدّن اروپایی بوده است. مثلاً فکر رواقی متأخّر، تعلیم سِنِکا[۶۹] و مارکوس اورلیوس[۷۰] و اپیکتتوس[۷۱]، در بسیاری از جهات تصویری مؤثّر و گیرا و اصیل و باشکوه را نشان می‌دهد که بسختی می‌تواند تحسین و احترام برنینگیزد. حتّی اگر در عین حال ما آگاه باشیم که چیزهای بسیاری را فاقد است. همچنین مطلوب است که پژوهندهٔ مسیحی چیزی از بهترین کارهایی که شرك[۷۲] یونانی ارائه کرده است بداند، و با جریانهای مختلف فکر در دنیای یونانی ـ رومی که در آن، دین مُنزَل و الهی کاشته شده و نمو کرده است آشنا شود. جای تأسّف خواهد بود که دانشجویان و پژوهندگان بالشکرکشیهای یولیوس قیصر[۷۳] یا ترایان[۷۴] و با زندگیِ رسوا وزشت کالیگولا[۷۵] یا نرون[۷۶] آشنا باشند، ومع‌هذا از فیلسوف ـ امپراطور، یعنی مارکوس اورلیوس، یا از تأثیر افلوطین[۷۷] یونانی بر روم، کسی که هرچند مسیحی نبود مردی عمیقاً دیندار بود، و نامش برای نخستین شخصیّت بزرگ فلسفهٔ مسیحی، یعنی اگوستین هیپویی[۷۸]، گرامی بود غافل و جاهل باشند.

---

69. Seneca 70. Marcus Aurelius 71. Epictetus 72. paganism 73. Julius Caesar
74. Trajan 75. Caligula 76. Nero 77. Plotinus 78. St. Augustine of Hippo

بخش یکم

فلسفهٔ پیش از سقراط

فصل ۲

مهد فکر غربی: ایونیا

زادگاه فلسفهٔ یونانی ساحل آسیای صغیر و نخستین فیلسوفان یونانی ازمردم ایونیا[1] بودند. در حالی که خود یونان، در نتیجهٔ تاخت و تازهای دُریایی[2] در قرن یازدهم ق.م. که فرهنگ باستانی اژه ای[3] را در خود فرو بُرد، در بی نظمی یا وحشیگری نسبی به سر می بُرد، ایونیا روح تمدّن کهن تر را حفظ کرد،[4] و هُمر به جهان ایونی تعلّق داشت، ولو آنکه اشعار هُمر از حمایت و تشویق اشرافیّت جدید آخایی[5] برخوردار بود. با آنکه اشعار هُمری را در واقع نمی توان یك اثر فلسفی نامید (هرچند این اشعار به سبب آنکه از مراحل خاصّی از طرز تفکر و سبك زندگی یونانی پرده برمی‌دارد دارای ارزش بسیار است و تأثیر تربیتیِ آنها بر یونانیان زمانهای بعد را نباید ناچیز شمرد) زیرا افکار پراکندهٔ فلسفی که درآن اشعار رخ می نمایند بسیار دور از نظم و اسلوب اند (البتّه به مراتب کمتر از آنچه در اشعار هزیود[6]، نویسندهٔ حماسیِ سرزمین اصلی یونان، دیده می شوذ، که در اثر خویش نظریهٔ بدبینانهٔ خود را نسبت به تاریخ، عقیدهٔ راسخ خود را به حکومت قانون در عالم حیوانی و شیفتگی اخلاقی خود را نسبت به عدالت در میان آدمیان تصویر کرده است)، این نکته پُرمعنی است که بزرگترین شاعر یونان و سرآغاز فلسفهٔ منظّم هردو به ایونیا تعلّق دارند. امّا این دودستاورد بزرگ نبوغ ایونی، یعنی اشعار هُمر وجهانشناسی

---

1. Ionia 2. Dorian 3. Aegean

۴. «در ایونیا بود که تمدّن جدید یونانی رخ نمود: ایونیا که در آن خون وروح اژه ای بیشتر باقی مانده بود، به یونان جدید دانش آموخت، آن را صاحب پول مسکوك، ادبیّات، هنر و شعر کرد، ودریانوردانش، که فنیقیها را از پیش رانده بودند، فرهنگ نوین خود را به جاهایی که درآن زمان آخرین نقاط زمین می پنداشتند بردند.» هال، *تاریخ قدیم خاور نزدیك*، ص ۷۹.

5. Achaean 6. Hesiod

ایونی، درست دنبال یکدیگر نیامده است؛ لااقل، هر نظری که دربارهٔ مصنّف، سبك انشاء و تاریخ یا تاریخهای اشعار همری داشته باشیم، به اندازهٔ کافی روشن است که جامعهٔ منعکس شده در آن اشعار جامعهٔ دورهٔ جهانشناسی ایونی نیست، بلکه به عصر ابتدائی تری تعلّق دارد. همچنین، جامعه‌ای که هزیود، یکی از دو شاعر بزرگ حماسی و متأخّر بر شاعر دیگر، توصیف کرده است فریاد دوری است از شهر (Polis) یونانی، زیرا بین آن دو، سقوط نیروی اشرافیّتِ اصیل رخ داده بود، سقوطی که رشد آزاد زندگی شهری را در سرزمین اصلی یونان ممکن ساخت. زندگی قهرمانی که در ایلیاد[7] نمایش داده شده است و نیز حاکمیّت اشرافیّتِ زمینداری که دراشعار هزیود از آن سخن رفته است هیچ یك زمینه‌ای برای رشد فلسفه نبود: برعکس، فلسفهٔ اوّلیّهٔ یونانی، هرچند طبیعةً محصول کار افراد بود، دستاورد مدینه و تا اندازه‌ای بازتاب حکومت قانون و مفهوم قانون نیز بود که پیش از سقراطیان به طور منظّم در جهانشناسیهای خود نسبت به کلّ جهان بسط و توسعه دادند. بدین سان به یك معنی بین اعتقاد همری به یك قانون نهائی یا سرنوشت یا مشیّتی که بر خدایان و آدمیان حکومت می کند، و تصویر هزیودیِ عالَم و خواستهای اخلاقی این شاعر، و جهانشناسی اوّلیّهٔ ایونی نوعی استمرار وجود دارد. وقتی زندگی اجتماعی مستقر شد، آدمیان توانستند به تفکّر عقلی، روی آورند، و در دورهٔ کودکی فلسفه، طبیعت به عنوان یك کل بود که نخستین بار توجّه آنان را به خود جلب کرد. از دیدگاه روان‌شناختی این تنها چیزی است که می‌توان انتظار داشت.

بدین سان، اگرچه انکار نکردنی است که فلسفهٔ یونانی در میان مردمی پدید آمد که تمدّنشان به زمانهای قبل از تاریخ یونان بازمی‌گشت، آنچه ما فلسفهٔ ابتدائیِ یونانی می‌نامیم فقط نسبت به فلسفهٔ بعدی یونانی و شکوفایی فکر و فرهنگ یونان در سرزمین اصلی «ابتدائی» است؛ نسبت به قرنهای مقدّم بر پیشرفت یونانی می‌توان آن را به عنوان ثمرهٔ تمدّن بالغ و رشد کرده‌ای نگریست، که از یك سو حکایت از پایان گرفتن دورهٔ عظمت ایونی دارد و از سوی دیگر شکوفایی فرهنگ یونانی[8] (هِلِنیك: یونانی خالص یا یونان باستان) و بخصوص فرهنگ آتنی را نوید می‌دهد.

ما تفکّر فلسفی ابتدائی یونانی را به عنوانِ محصول نهائی تمدّن باستانی ایونی معرّفی کردیم، لکن باید به خاطر داشت که ایونیا محلّ تلاقی غرب و شرق بوده است، به طوری که می‌توان این سؤال را مطرح کرد که آیا فلسفهٔ یونانی از تأثیرات شرقی برخوردار بوده است، مثلاً آیا از بابل یا مصر اقتباس شده است یا نه. این نظریّه مورد اعتقاد بوده است، لیکن ناگزیر

---

7. Iliad 8. Hellenic

آن را رها کرده اند. فلاسفه و نویسندگان یونانی چیزی از آن نمی شناختند ــ حتّی هرودُت، که خیلی مشتاق بود نظریهٔ خود را دربارهٔ دین و تمدّن یونانی به منابع مصری برساند ــ و نظریهٔ منشأ شرقی داشتنِ فلسفهٔ یونانی اصلا از نویسندگان اسکندرانی ناشی شده است که مدافعان مسیحی از آنان گرفته اند. مثلا مصریانِ دورهٔ یونانی‌مآبی[9]، اساطیر خود را برطبق اندیشه های فلسفهٔ یونانی شرح و تفسیر کردند، و آنگاه اظهار داشتند که اساطیر آنان منشأ فلسفهٔ یونانی است. امّا این فقط نمونه ای است از تمثیل از طرف اسکندرانیان: این اندیشه از جنبهٔ واقعیّت عینی همان قدر فاقد ارزش است که این دعوی یهودی که افلاطون حکمت خود را از عهد قدیم[10] (تورات) گرفته است. البتّه در تبیین اینکه **چگونه** فکر مصری توانسته است به یونانیان منتقل شود دشواریهایی هست (بازرگانان آن‌گونه مردمی نیستند که انتظار داشته باشیم که نظریّه های فلسفی را منتقل کنند)، لیکن، چنانکه برنت اشاره کرده است، پژوهش دربارهٔ اینکه آیا افکار فلسفی این یا آن مردم شرقی به یونانیان منتقل شده است یا نه، عملا اتلاف وقت است مگر اینکه ابتدا ثابت کنیم که مردمِ مورد بحث واقعاً صاحب فلسفه ای بوده اند.[11] اینکه مصریان فلسفه ای داشته اند که منتقل کنند هرگز ثابت نشده است، و فرض اینکه فلسفهٔ یونانی از هند یا چین آمده است خارج از بحث است.

امّا نکتهٔ دیگری هست که باید به آن توجّه کرد. فلسفهٔ یونانی پیوند نزدیکی با ریاضیّات داشت؛ و اظهار عقیده شده است که یونانیان ریاضیّات خود را از مصر و علم نجوم خود را از بابل گرفته اند. و امّا اینکه ریاضیّات یونانی تحت تأثیر مصر و علم نجوم یونانی متأثر از بابل باشد بیشتر محتمل است: زیرا این نکته هست که علم و فلسفهٔ یونانی در همان ناحیه ای آغاز به پیشرفت و توسعه کرد که مبادلهٔ با شرق خیلی بیشتر مورد انتظار بود. لیکن این بدان معنی نیست که ریاضیّات یونانی از مصر گرفته شده یا علم نجوم آنان از بابل. استدلالات مفصّل را کنار بگذاریم، همین اندازه کافی است که خاطرنشان کنیم که ریاضیّات مصری عبارت بود از روشهای تجربی و خام و ساده ای برای دست یافتن به نتیجه ای عملی. بدین‌سان هندسهٔ مصری اساساً عبارت بود از تعیین مجدّد حدود مزارع پس از طغیان رود نیل. هندسهٔ علمی را آنان توسعه ندادند، بلکه توسعهٔ آن به وسیلهٔ یونانیان صورت گرفت. همین گونه اخترشناسی بابلی به منظور رغیب‌گویی دنبال می‌شد: اصولا اختربینی بود، امّا در میان یونانیان موضوع تتبّع علمی واقع شد. به این ترتیب، حتی اگر مسلّم بگیریم که ریاضیّات عملیِ مصریان (به منظور

9. Hellenistic 10. Old Testament

۱۱. *فلسفهٔ یونانی*، صفحات ۱۷ـ ۱۸.

مسّاحی و ممیّزیِ حدود مزاع و اراضی) و ملاحظات نجومیِ اختر بینان بابلی در یونانیان مؤثر بوده است و آنان را با موادّ مقدّماتی مجهّز کرده است، این امر به هیچ وجه به أصالت نبوغ یونانی خدشه‌ای وارد نمی آورد. علم و تفکّر، که از محاسبهٔ صرفاً عملی و معلومات اختر بینی متمایز است، حاصل نبوغ یونانی بوده و مربوط به مصریان و بابلیان نبوده است.

پس یونانیان را باید نخستین متفکّران و دانشمندان بلامنازع و بی‌رقیب اروپا دانست.[۱۲] آنان در آغاز معرفت را برای خود معرفت جستجو می کردند، و آن را با یك روح علمی و آزاد خالی از غرض و تعصّب دنبال می نمودند. به علاوه، به واسطهٔ خصوصیّت دین یونانی، آنان فارغ از هر طبقهٔ کشیش گونه ای بودند که ممکن بود سنّتهای نیرومند و عقاید غیر مستدل داشته باشد، که سخت پایبند آنها باشد و آنها را تنها به معدودی منتقل کند و در عین حال مانع پیشرفت و توسعهٔ علم آزاد گردد. هگل، در تاریخ فلسفهٔ خویش، فلسفهٔ هندی را به دلیل اینکه با دین هندی یکی است تا اندازه‌ای عجولانه رد می‌کند. در حالی که وجود مفاهیم فلسفی را می‌پذیرد، معتقد است که اینها صورت تفکّر به خود نگرفته، بلکه به صورت شعری و رمزی (سمبلیك) ادا شده است، و مانند دین غرض عملیِ آزاد کردن آدمیان از توهّمات و ناخوشیهای زندگی دارد نه اینکه معرفت را برای خود آن بخواهد. بدون اینکه کسی خود را گرفتار موافقت با نظریهٔ هگل دربارهٔ فلسفهٔ هندی بکند (که برای دنیای غربی در جنبه‌های فلسفیِ خالصش از زمان هگل به بعد به طور خیلی واضحتر شناخته شده است)، می تواند با او موافقت کند که فلسفهٔ یونانی از نخستین تفکّر با روحیهٔ علم آزاد دنبال شد. شاید بتوان گفت که فلسفهٔ یونانی گرایش بدان داشت که جایگزین دین شود، هم از لحاظ اعتقاد و هم از جهت رفتار؛ مع‌هذا این امر بیشتر به واسطهٔ عدم کفایت دین یونانی بود تا خصیصهٔ اساطیری یا اسرارآمیز در فلسفهٔ یونانی. (البتّه منظور این نیست که مقام و عملکرد «اسطوره» درفکر یونانی ناچیز شمرده شود، یا اینکه تمایل فلسفه در زمانهای معیّنی برای اینکه به صورت دین درآید ــ چنانکه در مورد فلسفهٔ افلوطین (پلوتینوس) می بینیم ــ تحقیر گردد. در واقع راجع به اسطوره باید گفت که «درنخستین جهانشناسیهای طبیعت شناسان یونانی عناصر اساطیری و تعقّلی در عین حال در یك واحد نامنقسم در یکدیگر نفوذ و تأثیر داشته‌اند». این سخنِ ورنر یگر[۱۳] در

---

۱۲. چنانکه پراشتر (Dr. Praechter) خاطرنشان می کند (ص ۱۷)، «مفاهیم دینی مشرق زمین، حتّی اگر توسّط یونانیان اقتباس شده باشد، خصوصیّت ویژهٔ فلسفهٔ یونانی، یعنی تفکّر آزاد دربارهٔ ذات اشیاء را تبیین نمی کند. و امّا در مورد فلسفهٔ هندی باید گفت که به نظر نمی‌رسد که این فلسفه مقدّم برفلسفهٔ یونانی باشد.

13. Professor Werner Jaeger

کتاب *ارسطو، بنیادهای تاریخ پیشرفت وی*، ص ۳۷۷، است.)

زلّر[14] بر بی غرضی و بی تعصّبی یونانیان در نگاهشان به دنیای پیرامون خود تأکید می کند؛ این بی‌طرفی و بی غرضی، در ترکیب با ادراك واقعیّت و نیروی انتزاعشان، «آنان را قادر ساخت که خیلی زود اندیشه‌های دینیِ خود را به عنوان آنچه واقعاً بودند بازشناسند ـــ یعنی آفرینشهای یك تخیّل هنری.»[15] (البته این امر نمی‌تواند در مورد مردم یونان به طور کلّی که اکثریّت آنان غیرفلسفی بودند صادق باشد.) از هنگامی که تفکّرات و پژوهشهای نیمه علمی و نیمه فلسفیِ جهانشناسان ایونی جانشین حکمت پند و امثال خردمندان (هفتگانه) و اساطیر شاعران شد، می‌توان گفت که فلسفه منطقاً جای هنر را گرفت. این فلسفه نزد افلاطون و ارسطو به اوج خود رسید و سرانجام نزد افلوطین به بالاترین مرتبهٔ عروج خود، نه در اسطوره شناسی بلکه در عرفان، نائل آمد. مع هذا این انتقال از «اسطوره» به «فلسفه» ناگهانیِ و تند صورت نگرفت؛ و حتّی می‌توان گفت که مثلا تکوّن خدایانِ[16] هزیودی در تفکّر جهانشناسی ایونی جانشین و وارث یافت، عنصر اسطوره که پیش از رشد تعقّل کنار می‌رفت هنوز ناپدید نشده بود. در واقع اسطوره در فلسفهٔ یونانی حتّی در زمانهای بعد از سقراط نیز وجود داشت.

مهد موفقیّت درخشان فکر یونانی در ایونیا بود؛ و اگر ایونیا مهد فلسفهٔ یونانی بود، میلتوس[17] مهد فلسفهٔ ایونی بود. زیرا در میلتوس بود که طالس، نخستین فیلسوف مشهور ایونی، درخشید. فلاسفهٔ ایونی عمیقاً تحت تأثیر امر تغیّر، تولّد و رشد، فساد و مرگ بودند. بهار و خزان در عالم خارجیِ طبیعت، کودکی و کهولت در حیات انسان، پدیدآمدن (کون) و ازمیان رفتن (فساد)، اینها بودند امور آشکار و گزیرناپذیر جهان. اشتباه بزرگی است اگر تصوّر کنیم که یونانیان مردمی خوش و لاابالی بودند، که جز گردش در ایوانهای شهرها و تماشای آثار شکوهمند یا هنرنمایی‌های پهلوانانشان کاری نداشتند. آنان از جنبهٔ تاریك زندگی ما در این سیّاره بسیار آگاه بودند، زیرا در ورای آفتاب و خوشی، ناپایداری و ناامنی حیات آدمی، حتمیّت مرگ و تاریکی آینده را می‌دیدند. «بهترین چیز برای انسان زاده نشدن و آفتاب را ندیدن است، ولی همینکه زاده شد (بهترین چیز دوّم برای او) هرچه زودتر گذشتن از

---

14. Professor Zeller

۱۵. *طرحهای تاریخ فلسفهٔ یونانی*، تألیف ادوارد زلّر، چاپ سیزدهم، تجدیدنظر شده توسّط نستله، ترجمه شده توسّط ل. ر. پالمر، صفحات ۲ـ۳.

16. Theogony 17. Miletus

دروازه‌های مرگ است». این کلام تئوگنیس[۱۸] سخن کالدرون[۱۹] را (که برای شوپنهاور[۲۰] بسیار عزیز بود) به یاد می‌آورد که می‌گوید «بزرگترین لذّت یك انسان تولّدِ دوبارهٔ اوست.» و کلام تئوگنیس در گفتار سوفوکلس[۲۱] در *ادیپوس کولونیوس*[۲۲] منعکس می‌شود: «به جهان چشم نگشودن فراتر از هر محاسبه‌ای است.»

به علاوه، اگرچه یونانیان یقیناً آرمان اعتدال و میانه‌روی خود را داشتند، دائماً دستخوش حرص قدرت‌طلبی می‌شدند و از اعتدال دور می‌افتادند. جنگ دائمی درمیان شهرهای یونان، حتّی در اوج خوشبختی فرهنگ یونانی، و حتّی وقتی که مصلحت آشکار آنان در اتّحاد با یکدیگر برضدّ یك دشمن مشترك بود، شورشهای دائمی درمیان شهرها، به رهبریِ خواه متنفّذی جاه‌طلب یا عوام فریبی دموکرات‌منش، مزدوریِ بسیاری از رجال ملّی در زندگی سیاسی یونانی ــ حتّی وقتی که سلامت و شرف مدینه‌شان در خطر بود ــ اینها همه روحیّهٔ قدرت‌طلبی را که در مردم یونان بسیار قوی بود آشکار می‌سازد. یونانی لیاقت و کفایت را ستایش می‌کرد، وی آرمان مرد نیرومند را که می‌داند چه می‌خواهد و توانایی به دست آوردن آن را دارد می‌ستود؛ تصوّر او از «قهرمانی و مردانگی» تا اندازهٔ زیادی به منزلهٔ تصوّر توانایی برای نیل به موفقیّت بود. آن طور که دو بور[۲۳] اظهارنظر می‌کند، «یونانی [عهد باستان] ناپلئون [زمان ما] را همچون یك مرد صاحب فضیلت برجسته و ممتاز می‌نگریست.»[۲۴] برای پی بردن به اعتراف صریح و خشن قدرت‌طلبیِ بی‌ملاحظه کافی است گزارشی را که توسیدیدس[۲۵] از گفتگو و مذاکرهٔ بین نمایندگان مردم آتن و مردم مِلُس[۲۶] داده است بخوانیم. آتنیان اعلام می‌کنند، «امّا شما و ما باید آنچه را که واقعاً فکر می‌کنیم بگوییم، وفقط آنچه را که ممکن است مدّنظر قرار دهیم، زیرا ما هردو به یك اندازه می‌دانیم که در بحث از امور انسانی مسألهٔ عدالت فقط جایی به میان می‌آید که فشارضرورت مساوی باشد، و نیرومندان آنچه را که می‌توانند تحمیل می‌کنند و ضعیفان آنچه را که باید بپذیرند می‌پذیرند.» همچنین در این گفتار مشهور، «زیرا دربارهٔ خدایان ما معتقدیم، و دربارهٔ آدمیان می‌دانیم، که به موجب قانونِ طبیعتشان هرجا بتوانند حکومت کنند همین را اراده می‌کنند. این قانون را ما نساخته‌ایم، و ما نخستین کسانی نیستیم که برطبق آن عمل کرده‌ایم، ما فقط آن را به میراث برده‌ایم، و آن را

---

۱۸. Theognis: شاعر یونانی قرن ششم ق. م. ــ م.

19. Calderon 20. Schopenhauer 21. Sophocles 22. *Oedipus Coloneus*
23. Professor De Burgh

۲۴. *میراث دنیای باستان*، ص ۸۳، یادداشت ۲.

25. Thucydides 26. Melos

برای تمام زمانها به ارث خواهیم گذاشت، و ما می‌دانیم که شما و همهٔ بشر، اگر شما هم مانند ما نیرومند باشید، همچون ما عمل خواهید کرد.»[۲۷] ما بسختی می‌توانیم اعترافی آشکارتر و بی‌شرمانه‌تر از این دربارهٔ قدرت‌طلبی بشنویم، و توسیدیدس قرینه‌ای به دست نمی‌دهد که رفتار آتنیان را تقبیح کرده باشد. باید یادآوری کرد که وقتی اهل مِلس سرانجام ناگزیر به تسلیم شدند، آتنیان همهٔ کسانی را که به سنّی بودند که می‌توانستند سلاح برگیرند کُشتند، زنان و کودکان را به بردگی گرفتند و جزیره را مستعمره نشین خود ساختند ـــ و این همه در اوج شکوه و جلال آتنی و پیشرفت و موفقیّت هنری رخ نمود.

در ارتباط نزدیك با قدرت‌طلبی مفهوم «جسارت و بی‌پروایی» (و افراط و زیاده‌روی) قرار دارد. انسانی که از حدّ خود تجاوز می‌کند، کسی که می‌کوشد بیش از آن باشد و داشته باشد که سرنوشت برای او مقدّر کرده است، ناچار رشك خدایان را برمی‌انگیزد و کارش به ویرانی و تباهی می‌کشد. فرد یا ملّتی که شهوت بی‌لگام برای خودنمایی دارد یکسره به خودبینیِ گستاخانه و درنتیجه به هلاکت سوق داده می‌شود. شهوتِ کور خودبینی را پرورش می‌دهد، و خودبینی و غرور به تباهی منتهی می‌شود.

بجاست که این جنبه از خصلت یونانی را دریابیم: اینکه افلاطون نظریهٔ «قدرت حق است» را محکوم می‌کند بسیار قابل توجّه است. ما در حالی که البتّه با ارزشیابیهای نیچه[۲۸] موافق نیستیم، نمی‌توانیم فراست او را در مشاهدهٔ رابطهٔ میان فرهنگ یونانی و قدرت‌طلبی تحسین نکنیم. البتّه جنبهٔ تاریك فرهنگ یونانی تنها جنبه نیست ـــ حاشا. اگر تمایل به قدرت‌طلبی حقیقتی است، همین طور آرمان یونانیِ اعتدال و هماهنگی نیز حقیقتی است. ما باید توجه کنیم که فرهنگ و خصلت یونانی دوجنبه دارد: یك جنبهٔ اعتدال، هنر، آپولو[۲۹] و خدایان اُلمپی[۳۰]، و یك جنبهٔ افراط، خودبینیِ افسارگسیخته و آشفتگی و دیوانگی دیونیزی[۳۱]، چنانکه در *باخهٔ*[۳۲] اُریپیدس[۳۳] دیده می‌شود. همان گونه که زیر دستاوردهای درخشانِ فرهنگ یونانی، گرداب بردگی را می‌بینیم، همین طور زیر عالَم رؤیای دین اُلمپی و هنر اُلمپی شوریدگی دیونیزی، و گرداب بدبینی و همه گونه فقدان اعتدال را مشاهده می‌کنیم. با این همه، ممکن است کاملا خیالی و وهمی نباشد که با الهام از فکر نیچه فرض کنیم که در قسمت اعظم دین

---

۲۷. منقول از ترجمهٔ بنیامین جووت از توسیدیدس (چاپ دانشگاه آکسفورد).

28. Nietzsche 29. Apollo 30. Olympian

۳۱. Dionysian (مربوط به دیونیزوس = دیونوسوس)

32. Bacchae 33. Euripides

اُلمپی، نظارت بر خودِ تحمیل شده ای از سوی یونانیِ دیونیزی را می توان مشاهده کرد. وقتی قدرت‌طلبی به تباهی خود (خود ویرانگری) کشانده شد، یونانی عالَمِ رؤیائیِ اُلمپی را می آفریند، که خدایانش با رشك و حسادت مراقب او هستند که ببینند از حدود کوشش انسانی تجاوز نکند. بنابراین وی آگاهی خود را این طور بیان می کند که نیروهای آشوبگر در نفس او در نهایت ویران کنندهٔ او خواهند بود. (این تفسیر به معنی گزارشی از منشأ دین یونانیِ اُلمپی از دیدگاه علمیِ مورّخ دین نیست: منظور از آن فقط پیشنهادکردنِ عوامل روان‌شناختی، یا اگر موافق باشید تمهیدات «طبیعت»، است که توانسته است، ولو به طور ناخودآگاه، در نفس یونانی مؤثّر و کارگر باشد.)

از این انحراف بازگردیم. علی‌رغم جنبهٔ مالیخولیایی یونانی، ادراك وی از جریان دائمی تغیّر، ادراك انتقال از زندگی به مرگ و از مرگ به زندگی، او را در پرتو شخصیّت فلاسفهٔ ایونی به سرآغاز فلسفه رهنمون شد؛ زیرا این خردمندان مشاهده کردند که علی‌رغم هر تغیّر و انتقالی باید چیزی ثابت و پایدار وجود داشته باشد. چرا؟ برای اینکه تغیّر از چیزی به چیز دیگر است. باید چیزی که اوّلی و اساسی و باقی است و صور گوناگون می گیرد و حامل این جریان تغیّر است وجود داشته باشد. تغیّر نمی‌تواند صرفاً کشمکش اضداد باشد؛ مردان اندیشمند بر آن شدند که باید چیزی ورای این اضداد وجود داشته باشد، چیزی که اوّلی و اساسی است. بنابراین فلسفه یا جهانشناسی ایونی اصولا کوششی است برای تعیین اینکه این عنصر اوّلی یا مادّة المواد (Urstoff) و خمیرمایهٔ[۳۴] همهٔ اشیاء چیست، فیلسوفی این عنصر را مادّة المواد می‌دانست و فیلسوفی دیگر عنصری دیگر را. اینکه هر فیلسوفی کدام عنصر را مادّة الموادّ خود می‌دانست به اندازهٔ این حقیقت اهمّیّت نداشت که آنان جملگی این اندیشهٔ وحدت را داشتند. امر تغیّر، امر حرکت، به معنی ارسطویی، به آنان فکر وحدت را القا کرد، هرچند، چنانکه ارسطو می گوید، آنان حرکت را تبیین نکردند.

متفکّران ایونی در طبیعت مادّة الموادّ خود اختلاف داشتند، لیکن همگی در مادّی بودن آن همداستان بودند ــ نظر طالس به آب بود، آناکسیمنس به هوا، هراکلیتُس به آتش. اختلاف و تمایز بین روح و مادّه هنوز درك نشده بود؛ به طوری که هرچند آنان در واقع از جهتی مادّی مذهب[۳۵] بودند ــ از این بابت که نوعی مادّه را به عنوان اصل و مبدأ وحدت و خمیرمایهٔ اصلی

---

۳۴. کلمهٔ آلمانی Urstoff که در اینجا به کار برده شده فقط برای این است که مفهوم عنصر ابتدائی یا مادّة المواد یا «خمیرمایهٔ» جهان را در یك لفظ کوتاه بیان می کند.

35. materialist

همهٔ اشیاء می‌پنداشتند ــ بسختی می‌توان ایشان را مادّی مذهب به معنی اصطلاحی این لفظ نامید. چنین نبود که آنان تمایزی روشن بین روح و مادّه تصوّر می‌کردند، و آنگاه آن را انکار می‌نمودند؛ آنان کاملا از این تمایز آگاه نبودند، یا لااقل مستلزمات[۳۶] آن را در نمی‌یافتند.

بنابراین ممکن است کسی بگوید متفکّران ایونی آن قدر که دانشمند بودند فیلسوف نبودند؛ دانشمندانی ابتدائی بودند که سعی در تبیین عالَم مادّی و خارجی داشتند. امّا باید به خاطر داشت که آنان در حسّ متوقّف نمی‌شدند، بلکه از ظاهر و نمود فراتر می‌رفتند و به تفکّر می‌پرداختند. اعمّ از اینکه آب یا هوا یا آتش را به عنوان مادّة المواد می‌دانستند، یقیناً این عنصر به عنوان عنصر نهائی پدیدار نبود. برای نیل به مفهوم هریك از اینها به عنوان عنصر نهائیِ همهٔ اشیاء لازم بود که به ماورای نمود و حس رفت. و آنان به نتایج خود از طریق پژوهش علمی و تجربی نائل نشدند، بلکه به وسیلهٔ عقل نظری بدانها راه یافتند: وحدتی که وضع کردند در واقع وحدت مادّی است، لیکن وحدتی است که به وسیلهٔ فکر وضع شده است. به علاوه، انتزاعی است ــ یعنی از داده های نمود حسّی انتزاع شده است ــ ولو از دیدگاه مادّی. در نتیجه ما شاید بتوانیم جهانشناسیهای ایونی را نمونه های ماتریالیسم انتزاعی[۳۷] بنامیم: ما می‌توانیم در آنها مفهوم وحدت در اختلاف و مفهوم اختلافی که به وحدت در می‌آید تشخیص دهیم: و این یك اندیشه و نظر فلسفی است. به علاوه متفکّران ایونی معتقد به حکومت قانون در جهان بودند. در زندگانی فرد «جسارت و بی‌پروائی»، تجاوز از آنچه حقّ و شایسته برای انسان است، ویرانی، یعنی بازگشت کفّه‌های ترازو به حالت تعادل، را در پی دارد؛ بنابراین، با بسط و تعمیم این معنی به جهان، قانون جهانی حکومت می‌کند، موازنه حفظ می‌گردد و از هرج و مرج و بی‌انتظامی جلوگیری می‌شود. این تصوّر و مفهومِ جهانی که قانون برآن حکومت می‌کند، جهانی که بازیچهٔ بُلهوسی صِرف یا خودسری و بی‌قانونی و قلمرو محض تسلّط کور و خودخواهانهٔ یك عنصر بر عنصری دیگر نیست، مبنایی برای جهانشناسی علمی در مقابل اساطیر خیالی و وهمی به وجود آورد.

امّا از لحاظ دیگر می‌توانیم بگوییم که با ایونیان علم و فلسفه هنوز از یکدیگر متمایز نیستند. نخستین متفکّران یا خردمندان ایونی تمام اقسام ملاحظات علمی، مثلا نجومی، را تتبّع می‌کردند و اینها به وضوح از فلسفه جدا نشده بود. آنان خردمندانی بودند که ممکن بود برای استفاده از اخترشناسی در دریانوردی به ترصّد بپردازند، سعی کنند عنصرِ نخستین جهان را بیابند، و دستگاهها ودستاوردهای شگفت‌انگیز مهندسی طرّاحی کنند، و همهٔ این کارها را بدون

36. implications 37. abstract materialism

آنکه تمایزی روشن بین فعّالیّتهای گوناگون خود قائل شوند انجام می‌دادند. تنها مخلوطی از تاریخ و جغرافی، که به عنوان اطلاعات تاریخی شناخته می‌شد، از فعّالیّتهای فلسفی و علمی جدا بود، و آن هم همیشه خیلی روشن و واضح نبود. مع‌هذا چون مفاهیم حقیقی فلسفی و قابلیّت واقعی تفکّر نظری در میان آنان پدیدار است، و چون آنان مرحله‌ای را در ظهور و پیشرفت فلسفهٔ متعارف یونانی تشکیل می‌دهند، نمی‌توان آنان را از تاریخ فلسفه حذف کرد که گویی آنان کودکانی بیش نبودند که ورّاجیهای ساده‌لوحانه‌شان ارزش توجّه و دقّت جدّی را ندارد. سرآغاز فلسفهٔ اروپایی نمی‌تواند برای مورّخ موضوع بی‌اهمّیّتی باشد.

فصل ۳

پیشگامان: نخستین فلاسفهٔ ایونی

۱. طالس

ترکیبی ازفیلسوف و دانشمندِ اهل عمل را با وضوح تمام می‌توان در مورد طالس ملطی[۱] (اهل میلتوس = ملطیه) مشاهده کرد. گفته اند که طالس کسوفی را که بنا به روایت هرودُت[۲] در پایان جنگِ بین لیدیاییها و مادها اتّفاق افتاد پیشگویی کرده است. و امّا، بنا بر محاسبات اخترشناسان، کسوفی که احتمالا در آسیای صغیر مرئی بود در بیست و هشتم مه ۵۸۵ ق. م. واقع شد. بنابراین اگر داستان مربوط به طالس درست باشد، و اگر کسوفی که وی پیشگویی کرده همان کسوف سال ۵۸۵ باشد، پس او حتماً در نخستین بخش قرن ششم ق. م. مشهور بوده است. گفته شده است که وی کمی پیش از سقوط ساردیس[۳] در ۵۴۶/۵۴۵ ق. م. درگذشته است. در میان دیگر فعّالیّتهای علمی که به طالس نسبت داده شده است تهیّهٔ یك سالنمای نجومی و معمول ساختن تجربهٔ فنیقیها در تعیین خط سیر کشتیها به وسیلهٔ دبّ اصغر است. داستانهایی که دربارهٔ او حکایت می کنند و می توان آنها را در شرح زندگانی طالس، نوشتهٔ دیوگنس لائرتیوس، خواند،[۴] مانند داستان افتادن وی به چاه یا گودالی در حالی که به ستارگان خیره شده بود، یا آنکه چون پیش‌بینی می کرد که زیتون کمیاب خواهد شد دست به احتکار روغن زد، احتمالا فقط قصّه‌هایی از آن نوع است که به آسانی به حکیم یا مرد خردمند نسبت می دهند.

ارسطو در *مابعدالطّبیعه* (متافیزیك) اظهار می کند که بنابر نظر طالس زمین روی آب قرار

---

1. Thales of Miletus

۲. *تاریخ هرودت*، بخش ۱، ۷۴.

3. Sardis

۴. Diogenes Laërtius، *زندگیهای فیلسوفان (Lives of the Philosophers)*، بخش ۱، ۲۲ـ۴۴.

گرفته است (ظاهراً آن را همچون قرصی شناور درنظر می گرفت)، امّا مهمترین مطلب این است که طالس اعلام کرد که مادّة المواد اوّلیهٔ همهٔ اشیاء آب است... در واقع او مسألهٔ یکی در همهٔ چیز را مطرح کرد. ارسطو حدس می‌زند که ممکن است مشاهده طالس رابه این نتیجه رهنمون شده باشد، «این نظر را شاید از مشاهدهٔ این که غذای همهٔ چیزها دارای رطوبت است، و این که خود گرما از رطوبت به وجود آمده است و به وسیلهٔ آن زنده نگه داشته می‌شود (و آن چیز که همهٔ اشیاء از آن پدید می آیند اصل همهٔ آنهاست) حاصل کرده است. وی این نظر را از این حقیقت به دست آورده، و علاوه بر آن از این حقیقت که بذرهای همهٔ اشیاء طبیعتِ رطوبی دارد، و آب مبدأ طبیعت چیزهای مرطوب است.»[5] ارسطو همچنین اظهار عقیده می کند، اگرچه یقیناً با بی اعتمادی، که طالس تحت تأثیر خداشناسیهای کهن تر بود، که در آنها آب ــ همچون استیکس[6] شاعران ــ در میان خدایان موضوع سوگند بود. هرچند ممکن است چنین باشد، واضح است که پدیدار تبخیر اشاره دارد بر این که آب ممکن است مه یا هوا شود، در حالی که پدیدار یخ بستن ممکن است این را القا کند که، اگر جریان جلوتر رود، آب می تواند خاك شود. به هر حال اهمّیّت این نخستین متفکّر در طرح این سؤال است که طبیعت نهائی عالَم چیست نه در پاسخی که به این سؤال می‌دهد یا در دلائلی که برای این پاسخ ارائه می کند.

بیان دیگری که ارسطو به طالس نسبت داده مبنی بر اینکه تمام چیزها پُر از خدایان است، و آهن‌رُبا دارای روح است زیرا آهن را حرکت می‌دهد،[7] نمی تواند با یقین موردتفسیر قرار گیرد. إعلامِ اینکه این بیان وجودِ یك نفس جهانی را ادّعا می کند، و سپس این نفس جهانی رابا خدا[8] یا با صانع (دمیورژ) افلاطونی یکی می گیرد[9] ــ که گویی صانع همهٔ اشیاء را از آب ساخته است ــ در آزادیِ تفسیر خیلی دور و پرت رفتن است. تنها مطلب یقینی و واقعاً مهم دربارهٔ عقیدهٔ طالس این است که وی «اشیاء» را به عنوانِ صور متغیّر یك عنصر اوّلی و نهائی تصوّر می کرد. این که وی این عنصر را آب می‌داند تقریباً خصیصهٔ تاریخی و ممیّزهٔ اوست، لیکن وی مقام خود را به عنوان نخستین فیلسوف یونانی از این امر به دست می آورد که نخستین کسی است که مفهوم «وحدت در اختلاف» را ادراك می کند (ولو آنکه وی این مفهوم را در سطح منطقی تحلیل نکند) و، در حالی که اندیشهٔ وحدت را محکم نگه می‌دارد، می کوشد تا اختلاف

---

۵. *مابعدالطبیعه* (ترجمهٔ اسمیث J. A. Smith و رُس W. D. Ross)

۶. Styx: رودخانه‌ای که بنا بر اساطیر گرد جهان مردگان می‌چرخد. ــ م.

۷. *دربارهٔ نفس (De Anima)*، دفتر اول ـ ۵، ۴۱۱ الف ۷.

۸. همین طور آئتیوس (Aetius) بخش ۱، ۷، یازده (دیلس ۱۱ A ۱۳).

۹. سیسرون (کیکرو = چیچرو): *دربارهٔ ماهیت خدایان (De Natura Deorum)*، بخش ۱، ۱۰، ۲۵ (ایضاً دیلس).

بدیهی کثرت را تبیین کند. در فلسفه طبیعةً سعی می‌شود تا کثرتی که ما تجربه می‌کنیم، یعنی وجود و طبیعت آن، فهمیده شود، و فهمیدن در این زمینه برای فیلسوف به معنی کشف وحدت اساسی یا اصل اوّل است. پیچیدگی مسأله را نمی‌توان دریافت مگر آنکه تمایز اساسی بین مادّه و روح به روشنی درك و فهم شود: قبل از آنکه این مطلب درك و فهم شود (و در واقع حتی پس از درك و فهم آن، اگر، وقتی که درك و فهم شد، انکار شود)، راه حلهای ساده لوحانهٔ این مسأله مطرح و عرضه می‌گردد: واقعیّت به عنوان یك وحدت مادّی تصوّر می‌شود (چنانکه در فکر طالس) یا به عنوان ایده[10] (چنانکه در بعضی از فلسفه‌های جدید). عدل و انصاف نسبت به پیچیدگی مسألهٔ واحد و کثیر تنها درصورتی می‌تواند رعایت شود که درجات ذاتی واقعیّت و نظریهٔ مراتب تشکیکی وجود بوضوح فهمیده شود و بروشنی مورد اعتقاد باشد: در غیر این صورت غنای کثرت و تنوّع دربرابر وحدتی که به خطا و کمابیش به طور دلخواه و هوسناکانه تصوّر شده است قربانی خواهد شد.

در واقع ممکن است گفتارِ مربوط به زنده بودن آهن‌رُبا، که ارسطو به طالس نسبت داده است، بازماندهٔ یك جاندارانگاریِ[11] ابتدائی را نشان دهد، که در آن مفهوم جاندار خیالی (همزاد وهمیِ یك انسان که در رؤیا تصوّر می‌شود) به حیاتِ جاندارانِ پایین‌تر از انسان و حتّی به نیروهای عالَم غیرجاندار توسعه و گسترش داده شده است؛ لیکن، حتّی اگر چنین باشد، آن فقط اثر و باقیمانده‌ای از گذشته است، زیرا در طالس ما بوضوح انتقال از افسانه به علم و فلسفه را مشاهده می‌کنیم، و وی خصیصهٔ سنّتی خود را به عنوان آغازگر فلسفهٔ یونانی حفظ می‌کند، «طالس کسی است که در سرآغاز فلسفه است.»[12]

۲. آناکسیمندر

فیلسوفِ دیگر میلتوس آناکسیمندر[13] بود. وی ظاهراً مردی جوانتر از طالس بود، زیرا تئوفراستُس[14] وی را به عنوان دستیار طالس وصف کرده است.[15] آناکسیمندر مانند طالس به تتبّعات در زمینهٔ علوم عملی می‌پرداخت و عقیده براین است که او نقشه‌ای ـــ احتمالاً برای کشتیبانان ملطیِ دریای سیاه ـــ ساخته است. وی مانند بسیاری دیگر از فلاسفهٔ یونانی در

10. Idea 11. animism

۱۲. *مابعدالطبیعه*، ۹۸۳ ب ۱۸.

13. Anaximander

۱۴. Theophrastus (حدود ۳۷۲ ق. م. ـ حدود ۲۸۷ ق.م.)

۱۵. *عقاید طبیعت‌شناسان*، قطعهٔ ۲ (دیلس ۱۲ A ۹).

حیات سیاسی شرکت داشت، و رهبر یك مستعمره در آپولونیا بود.

آناکسیمندر کتابی به نثر دربارهٔ نظریه‌های فلسفی خویش نوشت. این اثر در زمان تئوفراستُس موجود بود، و ما اطلاع ارزشمند خود را دربارهٔ فکر آناکسیمندر مرهون این کتاب هستیم. وی، مانند طالس، در جستجوی عنصر اوّلی و نهائیِ همهٔ اشیاء بود؛ لیکن بر این عقیده بود که آن نمی‌تواند نوع خاصّی از مادّه، مثلا آب، باشد، زیرا آب یا رطوبت خود یکی از «اضداد» است، که کشمکش و دست اندازی و تجاوز هر کدام رابابد تبیین کرد. اگر دگرگونی، تولّد و مرگ، نمو و ذبول به علّت کشمکش یعنی دست اندازی و تجاوز یك عنصر بر عنصر دیگر است، پس ــ بنابراین فرض که هر چیزی در واقعیّت آب است ــ دشوار است که بفهمیم چرا عناصر دیگر در گذشتهٔ طولانی در آب جذب و منحل نشده اند. بنابراین آناکسیمندر به این اندیشه رسید که عنصر اوّلی، مادّة المواد[16]، نامتعیّن است. این عنصر اوّلی‌تر از اضداد است، که اضداد از آن به وجود می‌آیند و به آن منحل می‌گردند.[17]

این عنصر اوّلی (به یونانی: آرخه) را آناکسیمندر علّت مادّی نامید، و بنا بر رأی تئوفراستُس وی نخستین کسی بود که آن را چنین نامید. «این عنصر نه آب است و نه هیچ یك از دیگر عناصر، بلکه طبیعتی است مغایر با آنها و نامتناهی، که تمام آسمانها و عوالم درون آنها از آن ناشی می‌شوند». آن بیکران (به یونانی: آپایرون) است، یعنی جوهر بی حدّ است. «ازلی و بی‌زمان» است، و «تمام جهانها را فراگرفته است.»[18]

دست اندازی و تجاوز یك عنصر بر عنصر دیگر در بیان شاعرانه به عنوان نمونه‌های بیدادگری معرّفی شده است، عنصر گرم در تابستان مرتکب بیدادگری می‌شود و عنصر سرد در زمستان. عناصر متعیّن بیدادگری خود را در جذب و انحلال دوباره در «بی کران نامتعیّن» جبران می‌کنند.[19] این نمونه‌ای است از بسط و تعمیم مفهوم قانون از حیات انسانی به جهان بزرگ.

کثرتی از جهانهای همبود[20] وجود دارد که بی‌شمار است.[21] هریك فناپذیر است، امّا درعین حال به نظر می‌رسد که شمار نامحدودی از آنها وجود دارد؛ جهانها به واسطهٔ حرکت ازلی به وجود آمده اند. «و به علاوه یك حرکت ازلی وجود داشت که در آن حرکتْ آسمانها به

16. Urstoff

۱۷. قطعهٔ ۱.

۱۸. قطعات ۱ـ۳. ۱۹. قطعهٔ ۱.

20. Co - existent

۲۱. دیلس ۲۱ A ۱۷. سیمپلیکیوس، *فیزیك*، ۱۱۲۱، ۵: آئتیوس، بخش ۲، ۱، ۳: سیسرُن، *دربارهٔ ماهیّت خدایان*، ۱، ۱۰، ۲۵: اگوستین، *شهر خدا (De Civitate Dei)*، فصل ۸، ۲.

وجود آمده اند.»[۲۲] این حرکت ازلی ظاهراً، همان گونه که ما در نظریهٔ فیثاغوریان در *تیمائوس* افلاطون می بینیم نوعی «جدا کردن» یا نوعی بیختن با غربال بوده است. وقتی اشیاء از هم جداشدند، جهانی که ما آن را می شناسیم به وسیلهٔ یك حرکت چرخندهٔ گردبادی شکل گرفته است، به این معنی که عناصر سنگین تر، خاك و آب، در مرکز گردباد باقی ماندند، آتش به سوی محیط رانده شد و هوا در وسط باقی ماند. زمین همچون یك قرص نیست، بلکه استوانهٔ کوتاهی است «مانند طبل استوانه‌ای شکل.»[۲۳]

حیات از دریا ناشی می شود، و صور کنونی حیوانات به سبب سازگاری با محیط به ظهور رسیده است. آناکسیمندر حدس هوشمندانه ای دربارهٔ منشأ انسان زده است. «... به علاوه وی می گوید که در آغاز انسان از نوع دیگری از حیوانات متولّد شده است، زیرا در حالی که دیگر حیوانات بسرعت خوراك خود را می یابند، تنها آدمی نیازمند یك دورهٔ درازمدت شیرخواری است، به طوری که اگر او در آغاز چنانکه اکنون هست می بود، هرگز نمی توانست زنده و باقی بماند.»[۲۴] وی تبیین نمی کند ــ مشکل همیشگی قائلان نظریهٔ تطوّر ــ که چگونه انسان در مرحلهٔ انتقال زنده و باقی مانده است.

پس نظریهٔ آناکسیمندر نسبت به نظریهٔ طالس پیشرفتی را نشان می‌دهد. وی از تعیین یك عنصر متعیّن به عنوان عنصر اوّلی فراتر می‌رود و به مفهوم نامتناهی نامتعیّنی، که همهٔ چیزها از آن پدید می آیند، می‌رسد. به علاوه، وی لااقل می کوشد تا به پرسش **چگونه** جهان از عنصر اوّلی ظهور وگسترش یافته است پاسخ دهد.

۳. آناکسیمنس

سوّمین فیلسوفِ حوزهٔ ملطی آناکسیمنس[۲۵] بود. او باید از آناکسیمندر جوانتر بوده باشد ــ لااقل تئوفراستس می گوید که او دستیار آناکسیمندر بود. وی کتابی نوشت که قطعهٔ کوچکی از آن باقی مانده است. بنابر گفتهٔ دیوگنس لائرتیوس، «وی به گویش خالص ایونی می نوشت.»

نظریهٔ آناکسیمنس ظاهراً، لااقل در نگاه اوّل، بازگشتی آشکار از مرحله‌ای است که آناکسیمندر به آن رسیده بود، زیرا آناکسیمنس نظریهٔ بیکران (آپایرون) را ترك گفت و از

---

۲۲. رجوع کنید به هیپولیتوس [در گذشته به سال ۲۳۶ میلادی]، ردّ بر همهٔ *الحادها* *(Refutations omniom haeresium)*، ۱۶، ۲ (دیلس ۱۲ A ۱۱).

۲۳. قطعهٔ ۵. پلوتارك مجعول، جُنگ *(Stromaties)*، ۲ (دیلس ۱۲ A ۱۰).

۲۴. پلوتارك مجعول، جُنگ، قطعهٔ ۲ (دیلس ۱۲ A ۱۰).

25. Anaximenes

طالس پیروی کرد که عنصر متعیّن را به عنوان مادّة المواد تعیین نمود. این عنصر متعیّن آب نبود، بلکه هوا بود. ممکن استِ این نظریّه با توجّه به امر تنفّس به فکر او رسیده باشد، زیرا آدمی مادام که نفَس می کشد زنده است، و به آسانی به نظر می‌رسد که هوا اصل و مبدأ حیات باشد. در واقع، آناکسیمنس بین انسان و طبیعت به طور کلّی مقایسه و تشبیه می کند. «درست همان طور که نفْس ما، که هواست، ما را نگه می‌دارد، همین طور هم نَفَس و هوا بر تمام جهان احاطه دارد.»[۲۶] پس هوا مادّة المواد عالَم است، که از آن اشیائی که هستند وبوده اند و خواهند بود، خدایان و امور الهی، ناشی شده اند، و حال آنکه دیگر اشیاء از زادگان آن پدید می آیند.»[۲۷]

امّا در تبیینِ این که چگونه همهٔ اشیاء از هوا ناشی شده اند آشکارا مشکلی هست، و نبوغ آناکسیمنس در راه حلّی است که برای این مشکل پیشنهاد می کند. برای تبیین اینکه چگونه اشیاءِ واقعی و انضمامی[۲۸] از عنصر اوّلی صورت پذیرفته اند، وی مفهوم تکاثف[۲۹] (انقباض) و تخلخل[۳۰] (انبساط) را مطرح می کند. هوا به خودی خود نامرئی است، امّا در این فراگردِ[۳۱] تکاثف و تخلخل مرئی می شود، وقتی رقیق و منبسط شود به صورت آتش درمی آید؛ و چون منقبض و متکاثف شود باد، ابر، آب، خاك و بالاخره سنگ می شود. و در واقع این مفهوم تکاثف (انقباض) و تخلخل (انبساط) دلیل دیگری را القاء می کند که چرا آناکسیمنس هوا را به عنوان عنصر اوّلی برگزیده است. او فکر می کرد که وقتی هوا منبسط و رقیق شود گرمتر و بنابراین متمایل به آتش می شود؛ در حالی که وقتی منقبض و متکاثف شد سردتر و به جسم جامد متمایل می گردد. بنابراین هوا در میان حلقهٔ آتشی که همه چیز را احاطه کرده است و تودهٔ سرد و مرطوب درون آن قراردارد، و آناکسیمنس هوا را نوعی حدّ واسط می شمارد. امّا می توان گفت که نکتهٔ مهم درنظریهٔ او کوشش وی در بنانهادن همهٔ کیفیّت بر کمّیّت است زیرا در اصطلاح شناسی جدید، به اینِ نکته است که نظریهٔ او دربارهٔ تکاثف و تخلخل منتهی می شود. (گفته اند که آناکسیمنس متذکّر شده است که وقتی ما با دهانِ باز نَفَس می کشیم، هوا گرم است؛ و حال آنکه وقتی با دهان بسته تنفّس می کنیم، هوا سرد است ــ یك دلیل تجربی دربارهٔ نظریهٔ وی.[۳۲])

وی همچون طالس تصوّر می کرد که زمین مسطّح است. زمین در هوا مانند یك برگ شناور

---

۲۶. قطعهٔ ۲.

۲۷. هیپولیتوس، ردّ بر همهٔ *ارتدادها* ۱، ۷ (دیلس ۱۳ ۷).

28. concrete

29. condensation 30. rarefaction 31. process

۳۲. (پلوتارك، *دربارهٔ سرمای نخستین*، ۹۴۷)، قطعهٔ ۱.

است. به گفتهٔ برنت[۳۳] «ایونیا هیچگاه قادر نبود که نظریهٔ علمی زمین را بپذیرد، و حتّی دموکریتُس[۳۴] به این باور که زمین مسطّح است ادامه داد.»[۳۵] آناکسیمنس تبیین دقیقی از رنگین کمان ارائه کرد. وقوع رنگین کمان به سبب آن است که اشعهٔ خورشید بر ابر ضخیمی می‌افتد و نمی‌تواند درآن نفوذ کند. زلّر خاطرنشان می‌کند که میان این تبیین «علمی» و ایریس[۳۶]، پیام آور زندهٔ خدایان که مورد اعتقاد هُمر بود، تفاوت از زمین تا آسمان است.[۳۷]

***

باسقوط میلتوس در ۴۹۴، حوزهٔ ملطی باید به پایان رسیده باشد. آراء و عقاید ملطیان به طور کلّی به عنوان فلسفهٔ آناکسیمنس شناخته می‌شده است، گویی در چشم باستانیان وی مهمترین نمایندهٔ آن حوزه بوده است. هرچند بی‌تردید موقعیّت تاریخی او به عنوان آخرین نمایندهٔ این حوزه خود برای توضیح این امر کفایت می‌کند، با این همه نظریهٔ او دربارهٔ تکاثف و تخلخل — یعنی کوشش برای تبیین خواصّ اشیاءِ انضمامیِ عالَم با تأویل کیفیّت و کمّیّت — نیز احتمالا تا درجهٔ زیادی موجب این امر بوده است.

به طور کلّی می‌توانیم بار دیگر تکرار کنیم که اهمیّت عمدهٔ ایونیان بیشتر در طرح سؤال مربوط به طبیعت نهائی اشیاء است تا در پاسخ خاصّی که به سؤال مطرح شده داده‌اند. همچنین می‌توانیم خاطرنشان کنیم که آنان همگی قائل به ازلیّت مادّه بوده‌اند: فکرِ یك آغاز مطلق دربارهٔ این عالَم مادّی به ذهن آنان خطور نمی‌کند. در واقع در نظر آنان این عالَم تنها عالَم است. با این همه چندان درست نیست که جهانشناسان ایونی را به عنوان مادّی مذهبانی جزمی بدانیم. تمایزبین مادّه و روح هنوز به ذهن آنان راه نیافته بود، و تا چنین امری پیش نمی‌آمد ممکن نبود مادّی مذهبانی به معنای موردنظر ما وجود داشته باشند. آنان به این معنی مادّی مذهب بودند که می‌کوشیدند تا مبدأ و منشأ همهٔ اشیاء را از عنصری مادّی تبیین کنند: لیکن به این معنی مادّی مذهب نبودند که دانسته و از روی اندیشه وقصد تمایز بین مادّه و روح را انکار کنند، به این دلیلِ مهم که این تمایز چندان با وضوح تمام به اذهان راه نیافته بود که انکارصریح و رسمی آن ممکن باشد.

چندان نیازی نیست که اشاره شود که ایونیان «جزمی»[۳۸] بودند، به این معنی که «مسألهٔ

---

33. Professor Burnet 34. Democritus

۳۵. *فلسفهٔ یونانی* (بخش اوّل، طالس تا افلاطون)، ص ۹.

36. Iris

۳۷. *طرحهای تاریخ فلسفهٔ یونانی*، ص ۳۱.

38. dogmatist

انتقادی» را مطرح نکردند. آنان براین عقیده بودند که ما می‌توانیم اشیاء را چنانکه هستند بشناسیم: آنان ساده‌لوحانه سرشار از شگفتی و لذّت اکتشاف بودند.

فصل ۴

جمعیّت فیثاغوریان

دریافتن این نکته اهمّیّت دارد که فیثاغوریان صرفاً جمعی از شاگردان فیثاغورس[1]، کم یا بیش مستقل و جدا از یکدیگر، نبودند: آنان اعضاءِ جمعیّت یا انجمنی دینی بودند، که فیثاغورس، اهل ساموس[2]، در کروتون[3] در جنوب ایتالیا در نیمهٔ دوّم قرن ششم ق. م. بنیاد نهاد. خود فیثاغورس یك ایونی بود، و نخستین اُعضاءِ آن نحله به زبان ایونی سخن می گفتند. اصل و منشأ جمعیّت فیثاغوریان، مانند حیات مؤسسّ آن، پوشیده در تاریکی و ابهام است. یامبلیخوس[4]، در کتابی که دربارهٔ زندگی فیثاغورس نوشته است وی را «پیشوا و پدر فلسفهٔ الهی» می نامد، «یك اله، یك فرشته (یك موجود فوق بشری) یا یك مردِ الهی». امّا به دشواری می توان گفت که زندگینامه های فیثاغورس نوشتهٔ یامبلیخوس و فُرفُریوس[5] و دیوگنس لائرتیوس برای ما گواهیِ قابل اعتمادی فراهم می کنند، و بی شك درست است که آنها را داستانهای اغراق آمیز بنامیم.[6]

تأسیس یك نحله شاید در دنیای یونانی امر تازه ای نبود. اگرچه قطعاً نمی توان ثابت کرد، احتمال بسیار زیاد می رود که نخستین فلاسفهٔ ملطی همان ویژگیهای نحله های پیرامون خودرا داشتند. امّا نحلهٔ فیثاغوری ویژگی برجسته و ممتازی داشت، یعنی دارای خصیصهٔ مرتاضی و دینی بود. مقارن پایان تمدّن ایونی یك بیداری و احیاءِ دینی رخ نمود، که می کوشید عناصر دینیِ اصیلی را عرضه کند. که نه اساطیر اُلمپی با خود داشت و نه جهانشناسی ملطی. درست

---

1. Pythagoras

۲. جزیره ای از توابع ایونیا. ــ م.

3. Kroton 4. Iamblichus 5. Porphyry

۶. «درست است که این زندگینامه ها به مثابهٔ داستان است»، کووتی (Covotti)، *بیش از سقراطیان*، ص ۶۶.

همان‌طور که در امپراطوری روم، وقتی جامعه بر اثر از دست دادن نیرومندی و تازگی پیشین خود در شرف سقوط واقع شد، ما جنبشی به طرف شکاکیّت از یك سو و به طرف «ادیان رمزی» از سوی دیگر مشاهده می کنیم، همین‌طور هم مقارن پایان تمدّن ثروتمند و بازرگانی ایونی همان تمایلات و گرایشها را می‌یابیم. جمعیّت فیثاغوریان نمایندهٔ روح این بیداری و احیاءِ دینی است، که با یك روحیّهٔ نیرومند علمی ترکیب شده بود، و این جنبهٔ اخیر عاملی است که دخول فیثاغوریان را در تاریخ فلسفه توجیه می کند. یقیناً میان آیین اُرفه‌ای[7] و آیین فیثاغوری زمینه و اساس مشترکی وجود دارد، هرچند روی هم رفته آسان نیست که روابط دقیق یکی را با دیگری، و درجهٔ تأثیری را که تعلیم فرقهٔ اُرفه‌ای در فیثاغوریان داشته است، تعیین کنیم. در آیین ارفه‌ای ما مسلّماً سازمانی از مجامع می‌یابیم که با آیین راز آشنایی و وفاداری به شیوهٔ مشترك زندگی با هم پیوند و ارتباط داشتند. همچنین در آیین اُرفه‌ای به عقیدهٔ تناسخ نفوس[8] برمی‌خوریم ــ عقیده ای که در تعلیم فیثاغوری آشکار است ــ و دشوار است که فکر کنیم که فیثاغورس تحت تأثیر عقاید و اعمال اُرفه‌ای نبوده، ولو آنکه فیثاغورس رابابد بیشتر با دِلوس[9] مربوط دانست[10] تا با دین دیونیزیِ تراکیه.[11]

نظریّه‌ای اظهار شده است که برطبق آن جمعیّتهای فیثاغوری جوامع سیاسی بوده‌اند، نظریّه‌ای که نمی‌تواند موردقبول باشد، لااقل به این معنی که آنها اساساً جوامع سیاسی بودند ــ که یقیناً نبودند. درست است که فیثاغورس ناگزیر شد به درخواست کولون[12] کروتون را ترك کند و به متاپونتوم[13] برود، لیکن به نظر می‌رسد که این را می‌توان بدون فرض فعّالیّتهای سیاسیِ بخصوصی از طرف فیثاغورس به نفع حزب خاصّی تبیین کرد. با این حال فیثاغوریان در کروتون و دیگر شهرهای یونان بزرگ نفوذ و قدرت سیاسی به دست آوردند؛ و پولیبیوس[14] می گوید که «خانه‌های» آنان سوزانده شد و خود آنان تحت تعقیب قرار گرفتند ــ شاید در حدود ۴۴۰ ـ ۴۳۰ ق. م.،[15] اگرچه این امر بالضّروره بدین معنی نیست که آنان اساساً یك جمعیّت سیاسی بودند، نه یك جمعیّت دینی. کالوَن[16] در ژنو[17] حکومت می کرد، امّا وی نخست

---

۷. Orphicism. مبدأ این کیش مبهم است. در وجود اُرفئوس، آوازخوان، موسیقیدان و شاعر یونانی، تردید هست. بنا بر افسانه‌های یونانی، او در ۱۳ قرن ق.م. در تراکیه می‌زیسته است. ــ م.

8. transmigration of souls

۹. Delos: جزیره ای که معبد بزرگ آپولو در آنجا بود و بنا بر روایات قدیمی آپولو و دیانا در آنجا به وجود آمده اند. ــ م.

۱۰. رجوع کنید به دیوگنس لائرتیوس، ۸، ۸.

11. Thracian Dionysian religion

12. Cylon

13. Metapontum

14. Polybius

۱۵. پولیبیوس، فصل ۲، ۳۹ (دیلس ۱۴، ۱۶).

16. Calvin

17. Geneva

یك مرد سیاسی نبود. استیس[18] اظهار می‌دارد: «وقتی به شهروند معمولیِ کروتون گفته شد که نباید باقلا بخورد، و تحت هیچ شرایطی نمی‌تواند سگ خود را بخورد، این تحمّل ناپذیر بود.»[19] (هرچند در واقع مسلّم نیست که فیثاغورس باقلا و حتّی انواع گوشت را به عنوان موادّ غذائی منع کرده باشد. آریستوکسنوس[20] در مورد باقلا درست به عکس این سخن می گوید. برنت، که متمایل است محرّمات را به عنوان فیثاغوری بداند، معذلك امکان این را که آریستوکسنوس دربارهٔ حرمت باقلا برحق باشد می‌پذیرد.)[21] جمعیت فیثاغوری پس از چندسال دوباره رونق گرفت و فعالیتهای آن درایتالیا و بخصوص در تارنتوم[22] ادامه یافت که در آنجا در نیمهٔ اوّلِ قرن چهارم ق. م. آرخوتاس[23] برای خود شهرت و اعتباری کسب کرد. فیلولائوس[24] و اُروتوس[25] نیز در آن شهر فعّالیّت داشتند.

چون محور افکار و اعمال دینی ـ مرتاضیِ فیثاغوریان اندیشهٔ تزکیه و تطهیر بود، عقیدهٔ تناسخ نفوس طبیعةً به ارتقاء و ترفیع فرهنگ نفسانی رهنمون می‌شد. تمرینِ سکوت، تأثیرِ موسیقی و مطالعهٔ ریاضیّات همگی به عنوان کمکهای ارزشمندی در توجه و مراقبت نفس تلقّی می‌شد. معهذا بعضی از اعمال آنان دارای خصیصهٔ خارجی صِرف بود. اگر فیثاغورس واقعاً خوردن گوشت را نهی کرده بود، این را به آسانی می‌توان ناشی از عقیدهٔ تناسخ نفوس یا لااقل مرتبط با آن دانست؛ لیکن چنین قواعد خارجیِ صِرف را که دیوگنس لائرتیوس به این عنوان نقل می‌کند که آن نحله رعایت می‌کرد نمی‌توان با هیچ بسط و گسترش تخیّلی عقاید و آراءِ فلسفی نامید. مثلا، پرهیز از خوردن باقلا، قدم نزدن در شارع عام، نایستادن روی ریزه‌های ناخن، محوکردن آثار دیگ در خاکستر، ننشستن روی پیمانه،[26] و غیره. و اگر تمامی آنچه تعلیمات فیثاغورس دربرداشته چنین چیزهایی بوده است باید گفت که این چیزها مورد علاقهٔ مورّخ دین می‌تواند باشد، لیکن بزحمت شایستهٔ دقّت جدّی از طرف مورّخ فلسفه است. امّا، این قواعدِ لازم‌الرّعایهٔ خارجی به هیچ وجه شامل تمامی آنچه فیثاغوریان عرضه داشته‌اند نیست.

(در بحث مختصر نظریّه‌های فیثاغوریان، ما نمی‌توانیم بگوئیم که این نظریّه‌ها تا چه اندازه

18. Professor Stace

۱۹. استیس، *تاریخ انتقادی فلسفهٔ یونانی*، ص ۳۳.

20. Aristoxenus

۲۱. *آغاز فلسفهٔ یونانی*، ص ۹۳، یادداشت ۵.

22. Tarentum 23. Archytas 24. Philolaus 25. Eurytus

۲۶. کیل یا پیمانهٔ غلّه و میوه (که یك رطل بوده است). ـــ م.

از آنِ خود فیثاغورس بوده است، و تا چه اندازه از اعضاءِ بعدی آن نحله، مثلا از فیلولائوس. ارسطو در *مابعدالطّبیعه* از فیثاغوریان بیشتر صحبت می کند تا از خود فیثاغورس. بنابراین اگر عبارت «فیثاغورس معتقد بود...» به کار رفته است، نباید چنین فهمید که اشارهٔ آن بالضّروره به شخص بنیانگذار آن نحله است.)

دیوگنس لائرتیوس در «زندگینامهٔ فیثاغورسِ» خویش به نقل از شعری از گزنوفانس حکایت می کند که چگونه فیثاغورس می بیند که کسی سگی را می زند، به او می گوید «او را مزن، من صدای یکی از دوستانم را در صدای او شناختم.» خواه این قصّه راست باشد یا نباشد، إسناد عقیدهٔ تناسخ به فیثاغورس را می توان پذیرفت. تجدید حیات دینی به اندیشهٔ قدیمیِ قدرت نفس و استمرار نیرومندی آن بعد از مرگ، حیات تازه ای بخشیده بود ــ برخلاف تصوّر هُمر از درگذشتگان به صورت سایه هایی که گنگ و نامفهوم سخن می گویند. در نظریّه ای مانند نظریهٔ تناسخ نفوس، آگاهی از هویّت شخصی یا خودآگاهی، منظور نشده یا به عنوان وابسته به نفس ملاحظه نشده است، زیرا چنانکه در گفتار جولیوس استنزل[۲۷] آمده است: «روان از یك حالت مربوط به من به حالت دیگری از من تغییر می کند، یا به عبارت دیگر روان از تنی به تن دیگر سرگردان است. این بینش که بدن به من تعلّق دارد، برای شعور فلسفی یونانیان امری شناخته شده و بدیهی بود.»[۲۸] نظریهٔ نفس به عنوان هماهنگی بدن، که سیمیاس در رسالهٔ فیدونِ افلاطون مطرح می کند و افلاطون آن را مورد انتقاد قرار می دهد، بسختی با نظریهٔ فیثاغوری نفس به عنوان فناناپذیر و به عنوان متحمّل تناسخ سازگار است؛ بنابراین إسناد این نظریّه به فیثاغوریان (ماکروبیوس[۲۹] صریحاً به فیثاغورس و فیلولائوس اشاره می کند)[۳۰] لااقل مشکوك است. مع هذا، چنانکه پراشتر خاطرنشان می کند، خارج از موضوع نیست اگر این قول را که نفس هماهنگی بدن یا به طور ساده یك هماهنگی است، بتوان بدین معنی درنظر گرفت که اصل نظم و حیات در بدن است. این بیان بالضّروره به اعتبار خلود و فناناپذیری نفس لطمه ای نمی زند.[۳۱]

(شباهت در چندین مطلب مهم میان آیین اُرفه ای و آیین فیثاغوری ممکن است به علّت تأثیری باشد که اوّلی بر دوّمی داشته است؛ امّا خیلی دشوار است تعیین اینکه آیا واقعاً تأثیری

---

27. Dr. Julius Stenzel

۲۸. *مابعدالطبیعهٔ دورهٔ باستان*، بخش ۱، ص ۴۲.

29. Macrobius

۳۰. *رؤیای اسکیپیون*، بخش ۱، ۱۴، ۱۹.

۳۱. اوبروگ پراشتر، ص ۶۹.

مستقیم بوده است یا نه، و اگر مستقیم بوده، تا کجا امتداد یافته است. آیین اُرفه‌ای مربوط به پرستش دیونوسوس[32] بود و این پرستش از تراکیه یا سرزمین اسکوتیا[33] به یونان راه یافت و نسبت به روحِ آیین اُلمپی بیگانه بود، ولو خصیصهٔ «جذّابیّت» و «وجدآور» آن در روان یونانی انعکاسی یافته باشد. امّا خصیصهٔ «جذّابیّت» دین دیونیزی نیست که آیین اُرفه‌ای را با آیین فیثاغوری مرتبط می‌سازد؛ بلکه این حقیقت است که رازآشنایانِ اُرفه‌ای به صورت مجامعی سازمان یافته بودند و عقیدهٔ تناسخ نفوس را فراگرفته بودند به طوری که برای آنان مهمترین بخش انسان نفس است نه بدنِ زندانی کننده؛ در واقع، نفْس انسانِ «واقعی» است و برخلاف آنچه در آثار هُمر ظاهر می‌شود سایه ـ خیال ساده‌ای از بدن نیست. از همین جاست که اهمّیّت تربیت و تزکیهٔ نفس، که شامل رعایت دستورهایی مانند اجتناب از خوردن گوشت است ناشی می‌شود. آیین اُرفه‌ای در واقع بیشتر یك دین بوده است تا یك فلسفه ــ هرچند، چنانکه از قطعهٔ مشهورِ «زئوس سر است، زئوس پیکر است، از زئوس است که همه چیز پدید آمده»[34] دیده می‌شود، گرایش به همه خداانگاری[35] داشته است؛ لیکن تا آنجا که آن را می‌توان یك فلسفه نامید، نوعی شیوهٔ زندگی بوده است نه تفکّر نظریِ جهانشناختی صِرف، و از این نظر یقیناً آیین فیثاغوری وارث روح اُرفه‌ای بوده است.)

اکنون به موضوع مشکل فلسفهٔ ریاضی ـ مابعدالطبیعی فیثاغوری توجه کنیم. ارسطو در *مابعدالطبیعه* می‌گوید که «کسانی که فیثاغوریان نامیده می‌شدند خود را وقف ریاضیّات کردند و نخستین کسانی بودند که این رشتهٔ دانش را پیشرفت دادند، و چون در آن پرورش یافته بودند پنداشتند که اصول آن اصول تمام اشیاء است...»[36] آنان هواخواهی و شیفتگیِ نخستین دانشجویانِ یك علم رو به پیشرفتی را داشتند، و به اهمّیّت عدد در جهان پی بردند. همهٔ اشیاء شمردنی هستند، و ما می‌توانیم خیلی چیزها را با عدد بیان کنیم. بدین سان رابطهٔ میان دو شیءِ مرتبط را می‌توان برحسب نسبت عددی بیان کرد: نظم و ترتیب عدّه‌ای از موضوعات منظّم و مرتّب را می‌توان از لحاظ عددی بیان کرد، و قس علی هذا. امّا آنچه مخصوصاً توجّه آنان را به خود جلب کرده بود کشف این نکته بود که در موسیقی فواصل میان نُتهای چنگ را می‌توان با عدد بیان کرد. می‌توان گفت که ارتفاع یك صوت تا آنجا که به طولها وابسته است، به عدد متّکی است، و فواصل در گام [موسیقی] را می‌توان به وسیلهٔ نِسَب عددی بیان کرد.[37] درست

32. Dionysus 33. Scythia

۳۴. دیلس ۲۱، الف

35. Pantheism

۳۶. *مابعدالطبیعه*، ۹۸۵، ب ۲۳ـ۶.

۳۷. به نظر مسلّم می‌رسد که نِسَب صوت شناختی فیثاغوری نسبتهای طولها بودند و نه نسبتهای بسامدها (فرکانسها)، ←

همان گونه که هماهنگی موسیقی به عدد مربوط است، همین طور می توان تصوّر کرد که هماهنگی و نظم جهان به عدد وابسته است. جهانشناسان ملطی از کشمکش اضداد در جهان سخن گفتند، و پژوهشهای فیثاغوریان در موسیقی به آسانی می توانست به ذهن آنان فکر یك راه حلّ مسألهٔ «کشمکش» را توسط مفهوم عدد القا کند. ارسطو می گوید: «چون آنان مشاهده کردند که خصوصیّات و نسبتهای گامهای موسیقی با اعداد قابل بیان است؛ از آن پس چنین به نظر آمد که همهٔ اشیاءِ دیگر در کلّ طبیعتِ خود همانند اعداد ساخته شده اند، و اعداد نخستین اشیاء در کلّ طبیعت اند و تمامی افلاك یك گام موسیقی و یك عدد است.»[۳۸]

به نظر آناکسیمندر هر چیزی از نامحدود یا نامتعیّن پدید آمده است، و فیثاغورس این مفهوم را با مفهوم حدّ که به نامحدود (نامتعیّن) شکل می دهد ترکیب کرد. نمونهٔ این ترکیب موسیقی است (درسلامت نیز، که حد «اعتدال مزاج» است، به هماهنگی که تندرستی است منتج می شود)، که در آن نسبت و هماهنگی با اعداد قابل بیان است. فیثاغوریان با انتقال این مطلب به تمامی جهان از هماهنگی جهانی سخن گفتند. امّا به تأکید بر اهمّیّت نقش اعداد در جهان قانع نشدند و پیشتر رفتند و اعلام کردند که اشیاء همان اعدادند:

واضح است که فهم این رأی آسان نیست، و قولی است مشکل که تمام اشیاء عددند. پس مقصود فیثاغوریان از این گفتار چیست؟ اوّلا، آنان از اعداد چه می فهمیدند، یا دربارهٔ اعداد چگونه فکر می کردند؟ این سؤالی است مهم، زیرا پاسخ به آن، دلیل این را که چرا فیثاغوریان می گفتند که اشیاء اعدادند به ذهن القا می کند. و امّا ارسطو می گوید: «(فیثاغوریان) معتقد بودند که عناصرِ عدد زوج و فردند، و از این دو اوّلی نامحدود و دوّمی محدود است؛ و یك (واحد) از هردوی اینها پدید می آید (زیرا یك هم زوج است و هم فرد)[۳۹]، و عدد از یك حاصل می شود؛ و افلاك، چنانکه گفته شد، سراسر عددند.»[۴۰] دورهٔ دقیق توسعه و تکامل فیثاغوری که ارسطو به آن اشاره می کند هرچه باشد، و هر تفسیر دقیقی که دربارهٔ اظهارات وی راجع به زوج و فرد ارائه شود، به نظر واضح می آید که فیثاغوریان اعداد را شاغل مکان ملاحظه می کردند. یك

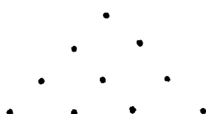
که فیثاغوریان در وضعی نبودند که آنها را اندازه بگیرند. بدین سان درازترین تار چنگ «بم ترین» نامیده می شد، هرچند «پایین ترین» نت و بسامد [صدای بم] را می داد، و کوتاهترین موسوم بود به «زیرترین»، هرچند «بلندترین» نت و بسامد [صدای زیر] را می داد.

۳۸. *مابعدالطبیعه*، ۹۸۵، ب ۳۱ـ۹۸۶ الف ۳.

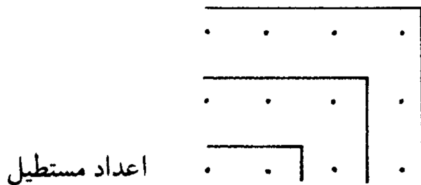
۳۹. یا به این دلیل که افزایش یك، عدد زوج را فرد می سازد و عدد فرد را زوج (بنابر شرح اسکندر افرودیسی)، یا بدین سبب که یك اصلِ اعداد زوج و فرد، هردو، ملاحظه می شده است. ــ م.

۴۰. *مابعدالطبیعه*، ۹۸۶ الف ۱۷ـ۲۱.

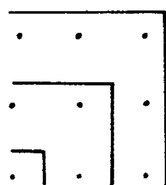
نقطه است، دو خط است، سه سطح است، چهار حجم یا جسم است.[۴۱] بنابراین گفتن اینکه تمام اشیاء عددند، به این معنی است که «تمام اجسام عبارت از نقطه‌ها یا واحدها در مکان اند، که چون با هم در نظر گرفته شوند یك عدد را می سازند.»[۴۲] این که فیثاغوریان اعداد را بدین سان ملاحظه می کردند به وسیلهٔ «چهارتایی» (تِتراکتوس) نشان داده شده است، شکلی که آن را مقدّس می شمردند.[۴۳]



این شکل نشان می‌دهد که ده حاصل جمع یك، دو، سه و چهار است؛ به عبارت دیگر، حاصل جمع اوّلین چهار عدد صحیح است [۱۰=۴+۳+۲+۱]. ارسطو می گوید اُروتوس[۴۴] عادت داشت که اعداد را به وسیلهٔ سنگریزه ها نشان دهد، و بر طبق چنین روشِ نمایش است که ما اعداد «مربّع» و «مستطیل» را به دست می آوریم.[۴۵] اگر ما با یك شروع کنیم و اعداد فرد را متوالیاً به صورت گنومون[۴۶] (گونیا یا شاخص آفتابی) بیفزاییم، اعداد مربّع را به دست می آوریم، در حالی که اگر با دو آغاز کنیم و اعداد زوج را بیفزاییم، در آن صورت اعداد مستطیل را به دست می آوریم.



اعداد مستطیل



اعداد مربّع

۴۱. رجوع کنیدبه مقالهٔ *پیتاگوراس*، دائرة المعارف بریتانیا، چاپ چهاردهم، توسّط توماس لیتل هیث.

۴۲. استوکل Stöckl، *تاریخ فلسفه*، ۱، ص ۴۸ (ترجمه شده توسط فین لی Finlay ۱۸۸۷).

۴۳. این شکل مثلّث متساوی الاضلاعی است که هرضلع آن از چهار نقطه یا واحد تشکیل شده است و مجموعهٔ آن عدد ده را، که فیثاغوریان کامل و مقدّس می شمردند، به دست می‌دهد ــ م.

44. Eurytus

۴۵. *مابعدالطبیعه*، ۱۰۹۲، ب ۱۰ـ۱۳.

46. gnomons

این استعمال اعداد شکلدار یا ارتباط اعداد با هندسه به وضوح فهم این را که چگونه فیثاغوریان اشیاء را به عنوان اینکه اعدادند در نظر می گرفتند، و نه صرفاً به عنوان اینکه قابل شمارشند، آسانتر می سازد. آنان مفاهیم ریاضی خود را به قلمرو واقعیّت مادّی منتقل کردند. بدین سان «با کنار هم گذاشتنِ چندین نقطه خط پدید می‌آید، نه صرفاً در تخیّل علمی ریاضیدان، بلکه در واقعیّت خارج نیز؛ و به همین طریق با کنارهم نهادنِ چند خط سطح و با ترکیب چند سطح جسم به وجود می‌آید. بنابراین نقاط و خطوط و سطوح واحدهای واقعی هستند که تمام اجسام رادرطبیعت می سازند، و به این معنی تمام اجسام باید به عنوان اعداد ملاحظه شوند. در واقع، هر جسم مادّی بیانی از عدد **چهار** (تتراکتوس) است، زیرا به عنوان یك حدّ چهارم، از سه عنصر مقوّم (نقاط، خطوط، سطوح) نتیجه می شود.»[۴۷] امّا گفتنِ اینکه یکی گرفتنِ اشیاء با اعداد تا کجا به عادت نشان دادن اعداد به وسیلهٔ اشکال هندسی مربوط است، و تاکجا به تعمیم اکتشافات فیثاغوری در مورد موسیقی به تمام واقعیت، بی نهایت دشوار است. برنت فکر می کند که یکی گرفتنِ ابتدائی اشیاء با اعداد به علّت تعمیم این اکتشاف بوده است که اصوات موسیقی را می توان به اعداد برگرداند، و نه به علّت یکی گرفتن اعداد با أشکال هندسی.[۴۸] معذلك اگر اشیاء به عنوان مجموع نقاط کمّیِ مادّی ملحوظ باشند ــ چنانکه ظاهراً فیثاغوریان آنها را چنین درنظر می گرفتند ــ و اگر درعین حال از لحاظ هندسی به عنوان مجموعهٔ نقاط ملاحظه شوند، آسان است فهمیدن اینکه چگونه گام بعدی، یعنی یکی گرفتن اشیاء با اعداد، می توانست برداشته شود.[۴۹]

ارسطو در قطعه‌ای که نقل شد اعلام می کند که به اعتقاد فیثاغوریان «عناصر عدد، زوج و فردند، و از اینها اوّلی نامحدود و دوّمی محدود است.» محدود و نامحدود چگونه مطرح می شوند؟ در نظر فیثاغوریان جهان محدود را جهان نامحدود یا بیکران (هوا) فراگرفته است که آن را به درون می کشد (شبیه تنفّس و استنشاق). به این ترتیب، اشیاءِ جهانِ محدود محدودیّت محض نیستند، بلکه با نامحدود مخلوطند. و امّا فیثاغوریان، که اعداد را به طور هندسی ملاحظه می کردند، همچنین فکر کردند که آنها (که مرکّب از زوج وفردند) فراورده های محدود و نامحدودند. پس از این دیدگاه نیز گام آسانی به سوی یکی گرفتن اعداد

۴۷. استوکل، *تاریخ فلسفه*، ۱، صفحات ۴۳ـ۹.

۴۸. *آغاز فلسفهٔ یونانی*، ص ۱۰۷.

۴۹. فیلولائوس (چنانکه از قطعات می‌آموزیم) به این امر تأکید داشت که هیچ چیز نمی تواند شناخته شود، هیچ چیز روشن یا واضح نخواهد بود، مگر اینکه عدد باشد یا عدد داشته باشد.

با اشیاء هست، زوج با نامحدود یکی گرفته شده و فرد با محدود. تبیین دیگری که می توان بر آن افزود این است که گنومون فرد (رجوع کنید به شکلها) شکل مربّعِ ثابت (محدود)ی را حفظ می کند، و حال آنکه گنومون زوج شکل مستطیل دائماً متغیّر (نامحدود)ی را نشان می دهد.[۵۰]

وقتی که امر بر این دایر شد که اعداد معیّن به اشیاءِ معیّن تخصیص داده شود، طبیعةً میدان برای همه گونه تصوّرات و تفنّناتِ خودسرانه و دلخواه گشوده شد. مثلا، هرچند ممکن است ما بتوانیم کمابیش بفهمیم چرا می توان اعلام کرد که عدالت چهار است، آسان نیست دریافتن این که چرا باید فرصت هفت یا نشاط شش باشد. اعلام شده است که پنج ازدواج است، زیرا پنج حاصل سه ــ اوّلین عدد مذکّر، و دو ــ اوّلین عدد مؤنث ــ است. امّا، علی رغم این همه عناصر خیالی فیثاغوریان کمك واقعی به ریاضیّات کردند. شناسایی «قضیّهٔ فیثاغورس»[۵۱] به عنوان یك حقیقت هندسی در حساب سومری نمایان است: امّا فیثاغوریان، چنانکه پروکلوس[۵۲] اظهارنظر می کند،[۵۳] حقایق مربوط به حساب و هندسهٔ محض را تعالی دادند و آنها را در یك نظام قیاسی داخل و جذب کردند، هرچند البتّه این کار در آغاز خصلتی ابتدائی داشت. «به طور خلاصه می توانیم بگوئیم که هندسهٔ فیثاغوریان شامل قسمت عمدهٔ کتابهای ۱، ۲، ۴، ۶ (و شاید ۳) اقلیدس بوده است، با این قید که نظریهٔ فیثاغوریِ تناسب در این که دربارهٔ مقادیر أصمّ (فاقد مقیاس مشترك) به کار نمی رفت[۵۴] غیرکافی و نارسا بود.»[۵۵] نظریّه ای که این مشکل را حل کرد زیرنظر اودُکسوس[۵۶] در آکادمی رخ نمود.

به نظر فیثاغوریان، زمین نه تنها کروی است،[۵۷] بلکه مرکز جهان نیست. زمین و سیّارات،

---

۵۰. رجوع کنید به ارسطو، *فیزیك*، ۲۰۳ الف ۱۰ـ ۱۵.

۵۱. یعنی این قضیّه که در یك مثلث قائم‌الزاویه، مجذور وتر برابر است با مجموع مجذورهای دو ضلع دیگر. ــ م.

52. Proclus

۵۳. *دربارهٔ موضوعات اقلیدسی*، فرید لین (Friedlein) ۶۵، ۱۶ـ۱۹.

۵۴. یعنی برخی مقادیر هندسی را نمی توان به وسیلهٔ اعداد صحیح بیان کرد چنانکه قطر یك چهارگوش با ضلع آن فاقد مقیاس مشترك یا تناسب است و همین کشف بود که نظریهٔ اعداد اصمّ را به دنبال آورد. ــ م.

۵۵. هیث Heath، مقالهٔ مذکور.

56. Eudoxus

۵۷. رجوع کنید به گفتار فیلسوف روسی، لئون شستو و (Leo Chestov) «بارها اتفاق افتاده است که یك حقیقت قرنها پس از کشفش موردقبول قرار گرفته است. تعلیم فیثاغورس دربارهٔ حرکت زمین چنین بود. همه کس فکر می کرد که نظریهٔ او برخطاست، وبیش از ۱۵۰۰ سال مردم از پذیرفتن این حقیقت امتناع کردند. حتی پس از کوپرنیکوس دانشمندان مجبور بودند که این حقیقت نو را از مدافعان سنّت و از شعور سالم پنهان کنند.» لئون شستو، *در ترازوی ایوب*، ص ۱۶۸ (ترجمه به انگلیسی توسط کاونتری و ماکارتنی).

همراه با خورشید، گرد آتش مرکزی یا «کانون جهان» (که با عدد یك یکی گرفته شده است) می گردند. عالَم هوا را از تودهٔ نامحدودِ بیرون خود به درون خود می کشد، و از هوا به عنوان نامحدود سخن رفته است. در اینجا ما تأثیر آناکسیمنس را می بینیم. (برطبق نظر ارسطو — *دربارهٔ آسمان*، ۲۹۳، الف ۲۵ ـ۲۷ — فیثاغوریان مرکزیّت زمین را به منظور تبیین پدیدارها انکار نمی کردند، بلکه از روی دلائل دلخواهانهٔ خودشان انکار می کردند.)

فیثاغوریان مورد علاقهٔ ما هستند، نه تنها به دلیل پژوهشهایشان درزمینهٔ موسیقی و ریاضی؛ نه تنها به دلیل ویژگیشان به عنوان یك جمعیّت دینی؛ نه تنها به سبب رأیشان دربارهٔ تناسخ نفوس و نظریهٔ ریاضی ـ مابعدالطبیعی شان، بلکه به این سبب که مایل بودند که — لااقل تا آنجا که اعداد را «مادّی» نمی انگاشتند[58] — از ماتریالیسم بالفعل جهانشناسان ملطی جدا شوند؛ همچنین به دلیل نفوذ و تأثیرشان در افلاطون، که بدون تردید تحت تأثیر نظر ایشان دربارهٔ نفس (وی احتمالا نظریهٔ سه جزئی بودن طبیعت نفس[59] را از آنان اقتباس کرده است) و سرنوشت آن بود، مورد علاقهٔ ما هستند. فیثاغوریان یقیناً تحت تأثیر اهمیّت نفس و گرایش آن به خیر بودند، و این یکی از گرامی ترین عقاید افلاطون بود، که درسراسر عمر خویش به آن وفادار ماند. افلاطون همچنین قویّاً تحت تأثیر تفکّرات ریاضی فیثاغوریان بود — هرچند تعیین اندازهٔ دقیق دَین او به آنان در این جهت دشوار است. و گفتن این که فیثاغوریان یکی از عوامل مؤثّر در ساخت فکر افلاطون بودند، ستایشی ناچیز از آنان نیست.

۵۸. حقیقت امر این است که بیان ریاضیِ فیثاغوریِ جهان را نمی توان واقعاً به عنوان بیان «معنوی» جهان تلقّی کرد، زیرا آنان عدد را از لحاظ هندسی ملاحظه می کردند. بنابراین یکی گرفتن آنان اشیاء و اعداد را به اندازه ای که اعداد را «مادّی» می سازد «معنوی» نمی سازد. از سوی دیگر، تا آنجا که «معانی»، مانند عدالت، با اعداد یکی گرفته شوند، شاید بتوان عادلانه از تمایل به مذهب أصالت معانی (ایدئالیسم) سخن گفت. همین مطلب در ایدئالیسم افلاطونی رخ می نماید.

امّا باید قبول کرد که این ادّعا که فیثاغوریان در هندسی نمودن عدد مؤثر بوده اند ندرةً در مورد لااقل فیثاغوریان متأخّر معتبر است. بدین سان آرخوتاس اهل تارنتوم، یك دوست افلاطون، صریحاً در عکس آن جهت کار می کرد (رجوع کنید به دیلس، ۴ B)، تمایلی که ارسطو، با اعتقاد به خصیصهٔ جدایی و تبدیل ناپذیری هندسه و حساب، به آن شدیداً معترض است. به طور کلّی شایدبهتر باشد که دربارهٔ کشف فیثاغوری (حتّی اگر به طور ناقص تحلیل شده باشد) از همشکلی های بین حساب و هندسه سخن گفت تا از قابلیّت تبدیل یکی به دیگری.

۵۹. یعنی عقل و اراده و شهوت. — م.

فصل ۵

پیام هراکلیتُس

هراکلیتُس[1] (هرقلیطوس) بزرگزاده ای از مردم اِفِسُس بود و بنا به گفتهٔ دیوگنس در حدود شصت و نهمین المپیاد یعنی در سالهای ۵۰۴ ـ ۵۰۱ ق.م. در اوج شهرت بود؛ تاریخ زندگی وی را نمی‌توان دقیقاً تعیین کرد. مقام باسیلیوس[2] در خانوادهٔ وی موروثی بود، لیکن هراکلیتس آن را به نفع برادر خود رها کرد. بنابراین می‌توان حدس زد که وی مردی مالیخولیایی (اندوهگین و تاریك‌اندیش و بدگمان) و انزواطلب و کناره‌جو بود. وی هم تودهٔ مردم و شهروندان معمولی را تحقیر می‌کرد و هم اشخاص برجسته و بزرگ گذشته را. دربارهٔ همشهریان خویش می‌گوید: «مردان بالغ اِفِسُس کار خوبی خواهند کرد اگر خود را یکایك حلق‌آویز کنند، و شهر را به جوانکهای بی‌ریش بسپارند؛ زیرا آنان هِرمودُرُس[3]، بهترین مرد در میان خود، را راندند، در حالی که می‌گفتند، «ما کسی را که از همه‌مان بهتر باشد نمی‌خواهیم؛ اگر چنین کسی هست، بگذارید جای دیگر و در میان دیگران باشد.»[4] همچنین وی اظهارنظر می‌کند: «در پرین[5]، بیاس[6]، پسر توتاماس[7]، می‌زیست، کسی که از بقیّه شایسته‌تر است». (وی می‌گفت: «اغلب مردم بدند.»)[8]

هراکلیتُس عقیدهٔ خود را دربارهٔ هُمر[9] در این گفتار اظهار می‌کند: «هُمر را باید از میدان

---

1. Heraclitus of Ephesus

۲. Basileus: سلطنت، پادشاهی. ــ م.

3. Hermodorus

۴. قطعهٔ ۱۲۱.

5. Prien 6. Bias 7. Teutamas

۸. قطعهٔ ۳۹.

۹. Homer: شاعر حماسی قرن نهم قبل از میلاد مسیح. ــ م.

مسابقات بیرون بُرد وشلّاق زد، و آرخیلوخوس[۱۰] را نیز.» به همین نحو وی اظهار عقیده کرده است: «آموختنِ بسیاری چیزها فهم نمی‌آموزد، وگرنه می‌بایست به هزیود و فیثاغورس و نیز گزنوفانس[۱۱] و هکاتائوس[۱۲] آموخته باشد.» و امّا فیثاغورس، «بیش از همهٔ مردان دیگر تحقیقات علمی را به کار بست، و از این نوشته‌ها گزینشی فراهم کرد، و مدّعی چیزی به عنوان حکمت خود شد که تنها عبارت بود از شناختی از چیزهای بسیار و یك شیّادی.»[۱۳]

بسیاری از گفته‌های هراکلیتُس پرمغز و تند و نیشدار است، اگرچه گهگاه تا اندازه‌ای سرگرم کننده است. مثلاً: «پزشکان که [بدن] بیمار را می‌بُرند، می‌سوزند، نیشتر می‌زنند و شکنجه می‌کنند، برای این کار خود مطالبهٔ اجرتی می‌کنند که سزاوار گرفتن آن نیستند»؛ «خدا انسان را کودك نامیده، همان طور که مرد بچه‌ای را»؛ «خران کاه را بر طلا ترجیح می‌دهند»؛ «شخصیّت انسان سرنوشت اوست.»[۱۴] راجع به تلقّی هراکلیتس از دین، وی احترام کمی برای شعائر دینی داشت، و حتّی اعلام می‌کند که «شعائری که درمیان مردم معمول است شعائر نامقدّس است.»[۱۵] به علاوه، طرز تلقّی او نسبت به خدا، علی‌رغم زبان دینیی که به کار می‌برد، همه خداانگارانه (وحدت وجودی) بود.

سبك هراکلیتس به نظر می‌رسد که تااندازه‌ای مبهم و ناروشن بوده است، زیرابعدها وی لقب استهزائیِ «تاریك اندیش» را گرفته است. این نحوهٔ عمل ظاهراً بکلّی خالی از قصد نبوده است: لااقل در میان قطعات چنین جملاتی می‌یابیم: «طبیعت دوست دارد که پنهان باشد»؛ «خدایی که پاسخ غیبی خود را توسّط هاتف دِلفی می‌دهد مقصود خود را نه آشکار می‌کند و نه پنهان، بلکه آن را با علامت و اشاره نشان می‌دهد.» و دربارهٔ پیام خویشتن به بشر می‌گوید: «آدمیان وقتی که آن را برای اوّلین بار می‌شنوند همان قدر از فهم آن عاجزند که وقتی که هنوز آن را نشنیده باشند.»[۱۶] برنت خاطرنشان می‌کند که پیندار[۱۷] و آسخیلوس[۱۸] صاحب همان لحن پیامبرانه‌اند، و تااندازه‌ای آن را به تجدّد دینیِ معاصر نسبت می‌دهد.[۱۹]

هراکلیتس برای بسیاری از جهت گفتار مشهوری که به او نسبت داده شده شناخته است،

---

۱۰. Archilochus: شاعر یونانی قرن هفتم قبل از میلاد. ـــ م.

11. Xenophanes 12. Hecataeus

۱۳. قطعات ۴۲، ۴۰، ۱۲۹ (این قطعهٔ اخیر به نظر دیلس مشکوك است).

۱۴. قطعات ۵۸، ۷۹، ۹، ۱۱۹. ۱۵. قطعهٔ ۱۴.

۱۶. قطعات ۱۲۳، ۹۳، ۱ (رجوع کنید به ۱۷، ۳۴). رجوع کنید به دیوگنس لائرتیوس ۹، ۶.

17. Pindar 18. Aeschylus

۱۹. *آغاز فلسفهٔ یونانی*، ص ۱۳۲.

اگرچه این گفتار ظاهراً از آنِ او نیست: «همهٔ اشیاء در یك حالتِ جریان و سیلان دائم‌اند.» در واقع این تمام آن چیزی است که بسیاری از مردم دربارهٔ او می‌دانند. این قول هستهٔ فکر فلسفی او نیست، هرچند در واقع نشان دهندهٔ جنبهٔ مهمی از عقیده و نظریهٔ اوست. مگر این سخن از او نیست: «شما نمی‌توانید دوبار در یك رودخانه گام نهید، زیرا آبهای تازه پیوسته جریان دارد و برشما می‌گذرد»[۲۰]؟ به علاوه، افلاطون اظهار می‌دارد که «هراکلیتس در جایی می‌گوید همهٔ اشیاء در گذر است و هیچ چیز ساکن نیست؛ و در ضمنِ مقایسهٔ اشیاء با جریان یك رودخانه می‌گوید شما نمی‌توانید دوبار در یك رودخانه قدم گذارید.»[۲۱] و ارسطو نظریهٔ هراکلیتس را با این بیان توصیف می‌کند که: «تمام چیزها در حرکتند، هیچ چیز ثابت و ساکن نیست.»[۲۲] از این نظرهراکلیتس یك پیراندلو[۲۳] در دنیای باستانی است، که فریاد می‌زند هیچ چیز ثابت نیست، هیچ چیز ساکن نیست، و بی‌واقعیّتیِ «واقعیّت» را اعلام می‌کند.

اما اشتباه خواهد بود اگر فرض کنیم که هراکلیتس می‌خواست تعلیم دهد که آنچه تغییر می‌کند «هیچ» است، زیرا این قول، با بقیهٔ فلسفهٔ او متناقض است.[۲۴] از آن گذشته، اعلام تغیّر هم مهمترین و پرمعنی‌ترین جنبهٔ فلسفهٔ او نیست. هراکلیتس بر «کلام» خود یعنی بر پیام مخصوص خود به بشر تأکید می‌کند، و در چنین کاری به زحمت ممکن بود خود را محقّ احساس کند اگر آن پیام بیش از این حقیقت نبود که اشیاء دائماً درحال دگرگونی‌اند؛ این حقیقت را دیگر فیلسوفان ایونی دریافته بودند و خصیصهٔ چندان نوی در آن نبود. نه، سهم اصلی را که هراکلیتس به فلسفه ادا کرده است باید در جای دیگر جستجو کرد: و آن عبارت است از مفهوم وحدت در اختلاف و اختلاف در وحدت. در فلسفهٔ آناکسیمندر، چنانکه دیدیم، اضداد چنین لحاظ شده‌اند که بریکدیگر تجاوز و دست‌اندازی می‌کنند، و سپس این بیدادگریِ خود را تاوان می‌دهند. آناکسیمندر جنگ اضداد را به عنوان بی‌نظمی و اختلال ملاحظه می‌کرد، چیزی که نباید باشد، چیزی که صفای «واحد» را آلوده می‌کند. امّا هراکلیتس این دیدگاه را نمی‌پذیرد. در نظر او کشمکش اضداد، نه تنها لکّه‌ای بر وحدت «واحد» نیست، بلکه برای وجود «واحد» اساسی است. درواقع «واحد» فقط در کشش اضداد وجود دارد: این

---

۲۰. رجوع کنید به قطعات ۱۲ و ۹۱ ۲۱. *کراتولوس*، ۴۰۲ الف. ۲۲. *دربارهٔ آسمان*، ۲۹۸ ب ۳۰.

۲۳. Pirandello (۱۸۶۷ ـ ۱۹۳۶): نویسنده، رُمان نویس و نمایشنامه‌نویس ایتالیایی. ــ م.

۲۴. هراکلیتُس در حقیقت تعلیم می‌کند که «واقعیت» دائماً در حال تغیّر است، یعنی طبیعت اساسی و ذاتی‌اش دگرگون شدن است، امّا این قول را نباید بدین معنی تفسیر کرد که در نظر او هرگز «واقعیّت» متغیّری وجودندارد. هراکلیتُس غالباً با برگسُن مقایسه شده است، امّا فکر برگسُن نیز غالباً، اگرفهمیده شده باشد، بد تفسیر شده است.

کشش برای وحدتِ «واحد» اساسی است.

اینکه «واقعیّت» در نظر هراکلیتس «واحد» است به وضوح کافی در این گفتار او نشان داده شده است: «فرزانگی این است که گوش فرا دهند، نه به من، بلکه به پیام من، و اعتراف به این که تمام چیزها یکی است.»[۲۵] از سوی دیگر، این که جنگ اضداد برای وجود «واحد» اساسی است همچنین صریحاً درچنین جملاتی آمده است: «ما باید بدانیم که جنگ در همه چیز وجود دارد و ستیزه عدل است، و تمام اشیاء به سبب ستیزه به وجود می آیند و از میان می روند،»[۲۶] و هُمر برخطا بود که می گفت «کاش ستیزه از میان خدایان و آدمیان رخت برمی بست!» او نمی دانست که برای نابودی و تباهی جهان دعا می کرد، زیرا، اگر دعای او به اجابت می رسید، همه چیز از میان می رفت.[۲۷] به علاوه، هراکلیتس قاطعانه می گوید: «مردم نمی دانند چگونه آنچه ناسازگار است با خود سازگار است. این هماهنگیِ کششهای متضاد است، مانند هماهنگی کمان و چنگ.»[۲۸]

بنابراین در نظر هراکلیتس «واقعیّت» «واحد» است؛ امّا در عین حال کثیر است ــ نه صرفاً به طور عرضی، بلکه به طور ذاتی. برای وجودِ «واحد» اساسی خواهد بود که در عین حال واحد و کثیر باشد؛ یعنی همانی[۲۹] (وحدت) در نه آنی[۳۰] (غیریّت) باشد. بنابراین اظهارنظر هگل دربارهٔ فلسفهٔ هراکلیتس نسبت به مقولهٔ صیرورت مبتنی بر بدفهمی است ــ او همچنین برخطاست که پارمنیدس را پیشر از هراکلیتس قرار می دهد، زیرا پارمنیدس علاوه براینکه معاصر هراکلیتس است منتقد اوست، و بنابراین نویسندهٔ سپس تر است.[۳۱] فلسفهٔ هراکلیتس خیلی بیشتر با اندیشهٔ کلّیِ انضمامی[۳۲] مطابق است، «واحد» در کثیر وجود دارد، و همانی و وحدت در نه آنی و اختلاف (غیریّت).

امّا «واحد درکثیر» چیست؟ در نظر هراکلیتس، چنانکه در نظر رواقیان زمانهای بعد، که این اندیشه را از او اقتباس کرده اند، ذات همه چیز آتش است. در نگاه اوّل ممکن است چنین به نظر آید که هراکلیتس می خواهد صرفاً تغییراتی در موضوع کهن ایونی بدهد، به این معنی که چون طالس واقعیّت اوّلی و اصلی را آب می دانست و آناکسیمنس هوا، هراکلیتس فقط برای اینکه چیزی متفاوت با این عناصر بیابد آتش را برگزیده است. طبیعةً، میل به یافتن یك

---

۲۵. قطعهٔ ۵۰.　　۲۶. قطعهٔ ۸۰　　۲۷. نومنیوس، قطعهٔ ۱۶ (دیلس ۲۲ A ۲۲).
۲۸. قطعهٔ ۵۱.

29. identity　　30. Difference

۳۱. هگل، *تاریخ فلسفه*، ج ۱.

32. concrete

مادّة المواد دیگر تا اندازه ای مؤثّر بوده است، امّا دراینکه وی آتش را انتخاب کرد چیزی بیش از این در کار بود: وی دلیلی قاطع، دلیل بسیار خوبی برای انتخاب آتش داشت، دلیلی که با فکر اصلی فلسفهٔ او مربوط بود.

تجربهٔ حسّی به ما نشان می‌دهد که آتش با تغذیه، با سوختن و با تبدیل کردن مادّه ای از جنس متفاوت به خودش زنده است. با جهیدن و برافروختن از عدّهٔ کثیری از اشیاء آنها را به خودش تبدیل می کند، و بدون این مواد فرومی میرد و از میان می رود. وجود آتش بستگی دارد به این «ستیزه» و «کشش». البتّه این یك تمثیل حسّی از یك اندیشهٔ اصیل فلسفی است، امّا آشکارا با این اندیشه رابطه‌ای دارد که آب یا هوا به این آسانی ندارد. بنابراین انتخاب هراکلیتس آتش رابه عنوان طبیعت اساسیِ «واقعیّت» صرفاً ناشی از یك تصمیم خودسرانه و دلخواه یا صرفاً ناشی از میل به نوآوری او یا ضرورت متفاوت بودن از اسلاف خود نبود، بلکه این انتخاب را فکر اصلی فلسفی او به او القا کرده بود. وی می گوید «آتش نقصان و وفور است»ــ به عبارت دیگر آتش همهٔ چیزهایی است که هستند، امّا همهٔ این چیزهاست در یك حالت دائمیِ کشش، ستیزه، سوختن و افروختن و خاموش شدن.[۳۳] هراکلیتس در فراگرد آتش دو راه تشخیص می‌داد ــ راه فراز و راه نشیب. وی تغیّر را راه فراز و راه فرود می نامید و می گفت که جهان به موجب همین تغیّر پدید می آید. آتش وقتی منقبض شد مرطوب می شود، و تحت فشار به آب مبدّل می گردد؛ آب وقتی منجمد شد به صورت خاك در می آید، و این را وی راه نشیب می نامد. و باز خاك مایع می شود و از آن آب پدید می آید، و از آن چیزهای دیگر؛ زیرا وی تقریباً همه چیز را ناشی از تبخیر دریا می‌داند. این راه فراز است.»[۳۴]

امّا اگر باید قبول کرد که تمام چیزها آتش هستند، ودرنتیجه در حالت تغیّر دائمند، واضح است که باید از آنچه به نظر می‌رسد که لااقل طبیعت ثابت اشیاء در جهان است تبیینی عرضه شود. تبیینی که هراکلیتس ارائه نمود برحسب اندازه و مقداراست: جهان «یك آتش همیشه زنده است، با مقادیری از آن که افروخته می شود و مقادیری که خاموش می گردد.»[۳۵] بنابراین اگر آتش از اشیاء می گیرد، یعنی آنها را با افروختن به خودش تبدیل می کند، به همان اندازه هم که می گیرد می دهد. «همهٔ اشیاء با آتش و آتش با همهٔ اشیاء مبادله می شوند، همان گونه که کالا با پول و پول با کالا مبادله می شود.»[۳۶] بدین سان، در حالی که جوهرِ هر نوع مادّه ای پیوسته در تغیّر است، مجموع کمّیّت آن نوع مادّه یکسان باقی می ماند.

هراکلیتس می کوشد تا، گذشته از ثبات نسبی اشیاء، غلبهٔ متغیّر یك نوع مادّه بر نوع دیگر

---

۳۳. قطعهٔ ۶۵. ۳۴. دیوگنس لائرتیوس، ۹، ۸ـ۹. ۳۵. قطعهٔ ۳۰ ۳۶. قطعهٔ ۹۰.

را نیز، چنانکه در روز و شب و تابستان و زمستان دیده می شود، تبیین کند. دیوگنس به ما می آموزد که هراکلیتس غلبهٔ عناصر مختلف رابه علّت «تبخیرهای مختلف» تبیین می کرد. بدین سان «تبخیر روشن وقتی دردایرهٔ خورشید افروخته و مشتعل شود روز به وجود می آید؛ و غلبهٔ تبخیر مخالف شب را پدید می آورد. افزایش گرما که از تبخیر درخشان ناشی می شود تابستان را ایجاد می کند؛ و فزونی و غلبهٔ رطوبتِ ناشی از تبخیر تاریك زمستان را به وجود می آورد.»[۳۷]

چنانکه دیدیم، ستیزهٔ دائم در جهان هست، و همچنین ثبات نسبی اشیاء وجود دارد، که ناشی از اندازه های متفاوت آتش است که کم یا بیش به نسبتهای مساوی روشن و خاموش می شود. و حقیقتِ همین نسبتها یعنی تعادل میان راههای فراز و نشیب است که آنچه را هراکلیتس «هماهنگی پنهان جهان» می نامد و آن را «بهتر از هماهنگی آشکار» می داند می سازد.[۳۸] هراکلیتس در قطعه ای که قبلا نقل شد می گوید: «آدمیان نمی دانند چگونه آنچه ناسازگار است با خود سازگار است. این هماهنگیِ کششهای متضاد است، مانند هماهنگی کمان و چنگ.»[۳۹] خلاصه، «واحد» اختلافهای خودِ آن است، و خود اختلافها واحدند، آنها جنبه های مختلف واحدند. نه جنبه ها، نه راه فراز و نه راه نشیب، نمی توانند بازایستند: اگر بازایستند، درآن صورت خود «واحد» دیگر وجود نخواهد داشت. این جدایی ناپذیری اضداد، یعنی خصیصهٔ ذاتی و اساسی آنات مختلف «واحد»، در چنین گفته هایی آمده است: «راه فراز وراه نشیب یکی است»، و «مرگِ نفوس (ارواح) این است که آب شوند، ومرگ آب خاك شدن است؛ امّا آب از خاك ناشی می شود، و نفس از آب.»[۴۰] البتّه این به نسبیّت خاصّی منتهی می شود، چنانکه در این اقوال که «خوب و بد یکی هستند»، «آب دریا پاك ترین و ناپاك ترین آب است. ماهیان می توانند آن را بنوشند و برای آنها خوب است: برای آدمیان غیر نوشیدنی و خطرناك است»؛ «خوکها در گل و لای خود را می شویند و مرغهای مرغدان در خاك و خاشاك.»[۴۱] امّا در «واحد» همهٔ کششها توافق و سازش می کنند، همهٔ اختلافات هماهنگ می شوند: «برای خدا همهٔ اشیاء زیبا و خوب و درست اند، امّا آدمیان برخی از آنها را خطا و نادرست می شمرند و برخی دیگر را خوب و درست.»[۴۲] البتّه این نتیجهٔ اجتناب ناپذیرِ یك فلسفهٔ همه خداانگارانه است ــ که هرچیزی از دیدگاه جاودانی و ابدیّت موجّه است.

هراکلیتس از «واحد» به عنوان خدا، و به عنوان خردمند، سخن می گوید: «عاقل فقط واحد

۳۷. دیوگنس لائرتیوس، ۹، ۱۱.   ۳۸. قطعهٔ ۵۴.   ۳۹. قطعهٔ ۵۱.   ۴۰. قطعات ۶۰، ۳۶.
۴۱. قطعات ۵۸، ۶۱، ۳۷.   ۴۲. قطعهٔ ۱۰۲.

است. او هم نمی خواهد و هم می خواهد که به نام زئوس نامیده شود.»[۴۳] خدا عقلِ (لوگوس) جهانی است، قانون کلّی که در درون همهٔ اشیاء هست، تمام چیزها را به یك وحدت می پیوندد و تغیّر دائم در جهان را برطبقِ قانون عامّ و کلّی معیّن می کند. عقل انسان لحظه ای است در این عقل جهانی، یا صورت مخفّف و جمع و کوتاه شدهٔ آن یا مَجرا و راهی از آن است، و بنابراین انسان باید تلاش کند که به دیدگاه عقل دست یابد و با عقل زندگی کند، وحدت تمام اشیاء و سلطنت و حکومت قانون ثابت و لا یتغیّر را دریابد و تصدیق کند، و برضدّ آن طغیان نکند، زیرا که عقل بیان و تعبیری است از «لوگوس» یا قانون همه فراگیر و ناظم کلّ. عقل و شعور و آگاهی در انسان ـــ عنصر آتشین ـــ عنصر پرارزش است: وقتی آتشِ خالص بدن را ترك کند، آب و خاکی که برجای می‌ماند بی ارزش است، هراکلیتس این فکر را در این گفتار بیان می کند: «لاشه ها بیشتر در خور دورانداختن اند تا سرگین.»[۴۴] پس مصلحت انسان در این است که نفس خود را تا آنجا که ممکن است در حالت خشك نگه دارد: «نفس خشك عاقل ترین و بهترین است.»[۴۵] ممکن است برای نفوس مایهٔ لذّت باشد که مرطوب شوند، امّا با وجود این «آب شدن، مرگ نفس است.»[۴۶] نفوس باید تلاش کنند تا از عوالم شخصی و خصوصیِ «خواب» به عالَم عمومی و مشترکِ «بیداری»، یعنی به عالَم همگانی فکر و عقل، بالا روند. این فکر البتّه کلام یا پیام هراکلیتس است. پس یك قانون و عقل درونی در جهان هست، که قوانین انسانی تجسّم آن خواهند بود، اگرچه این قوانین در بهترین صورت خود نمی توانند جز تجسّم نسبی و ناقصی از آن باشند. هراکلیتس با تأکید بر قانون جهانی و بهره مندی انسان از عقل کلّ به هموار کردن راه برای آرمانهای کلّی گراییِ مذهب رواقی کمك کرد.

این مفهوم عقل کلّی و جهانی و ناظم کلّ در نظام رواقیان، که جهانشناسی خود را از هراکلیتس اقتباس کردند، ظاهر می شود. امّا نباید تصوّر کنیم که هراکلیتس «واحد» یعنی آتش را به عنوان یك خدای **شخصی** درنظر گرفته است، همچنانکه طالس یا آناکسیمنس آب یا هوا را به عنوان یك خدای شخصی ملاحظه نمی کردند: هراکلیتس یك وحدت وجودی (همه خداانگار) بود، درست همان گونه که رواقیان در زمانهای بعد وحدت وجودی بودند. مع هذا درست است که مفهوم خدا به عنوان اصل و مبدأ درون ذاتی و ناظم همهٔ اشیاء، همراه با تلقّی اخلاقیِ قبول حوادث به عنوان ظهور و تجلّی قانونِ الهی، کمك می کند که طرز تلقّی روان شناختیی به وجود آید که با آنچه به نظر می رسد منطقاً خواستاریکی گرفتنِ نظریِ خدا با وحدت جهانی است مغایرت دارد. این اختلاف بین طرز تلقّی روان شناختی و مقتضیات دقیق

۴۳. قطعهٔ ۳۲. ۴۴. قطعهٔ ۹۶. ۴۵. قطعهٔ ۱۱۸. ۴۶. قطعات ۷۷، ۳۶.

این نظریّه آشکارا در نحلهٔ رواقی ظاهر می‌شود، که اعضاءِ آن غالباً طرز تلقّی ذهنیی از خود نشان می‌دهند و زبانی را به کار می‌برند که القاکنندهٔ مفهوم موحّدانه‌ای از خداست که با مفهوم وحدت وجودی (همه خداانگارانه)ای که منطقاً از نظام جهانشناختی آنان برمی‌آید، تفاوت دارد. این اختلاف مخصوصاً در میان رواقیان متأخّر، به سبب تمرکز فزاینده بر مسائل اخلاقی، شدّت گرفت.

آیا هراکلیتس تعلیم می‌کند که نظریهٔ حریق بزرگ جهانی در فواصل معیّن (به طور دوره‌ای و متناوب) رخ می‌دهد؟ از آنجا که رواقیان یقیناً به این نظریّه معتقد بودند، و چون آنان از هراکلیتس اقتباس کردند، نظریهٔ حریق متناوب جهانی به هراکلیتس نیز نسبت داده شده است؛ لیکن به دلائل ذیل، به نظر نمی‌آید که بتوان این إسناد را پذیرفت. اوّلا، هراکلیتس، چنانکه دیدیم، بر این امر اصرار می‌ورزید که کشش یا کشمکش اضداد برای وجود «واحد» اساسی است. حال، اگر همهٔ اشیاء متناوباً و در فواصل معیّن به آتشِ خالص برگردند، خود آتش باید منطقاً از میان برود.[۴۷] ثانیاً، مگر هراکلیتس صریحاً نگفته است که «خورشید از حدود خود فراتر نخواهد رفت؛ والاّ اِرینوس‌ها[۴۸]، خدمتکاران عدالت، راز او را عیان خواهند کرد»،[۴۹] و «این عالَم هماره آتشی پیوسته روشن بوده، واکنون چنین است، و همیشه چنین خواهد بود، در حالی که همواره درآن بخشهایی روی درافروختن و بخشهایی روی درخاموش شدن دارند»؟ ثالثاً، افلاطون با هراکلیتس و امپدکلس در این امر مخالف است که، برطبق نظر هراکلیتس، «واحد» همیشه «کثیر» است، در حالی که، بنابر نظر امپدُکلس، «واحد» به نوبت کثیر و واحد است.[۵۰] وقتی زلّر می‌گوید: «این یك تناقض است که او، و شاید افلاطون نیز، توجّه نکرده است»، فرض غیرقابل اعتمادی را مطرح می‌کند. البتّه، اگر از بعضی دلایل و شواهد روشن باشد که هراکلیتس در واقع نظریهٔ یك حریق متناوب و دوره‌ایِ عمومی را تعلیم کرده، درآن صورت باید واقعاً نتیجه بگیریم که تناقض موجود را هم خود هراکلیتس و هم افلاطون ملاحظه نکرده‌اند؛ لیکن همان طور که دلائل و شواهد نشان می‌دهد که هراکلیتس این نظریّه را تعلیم نکرده است، ما عقلاً نمی‌توانیم داعی داشته باشیم که دراین موضوع خطایی را به افلاطون نسبت دهیم. به علاوه، ظاهراً رواقیان بودند که نخستین بار اظهار کردند که هراکلیتس به نظریهٔ یك حریق کلّی جهانی معتقد بود؛[۵۱] وحتّی بر سر این موضوع میان آنان جدایی افتاد.

---

۴۷. زیرا، چنانکه در جملهٔ قبل می‌گوید، وجود اضداد و کشمکش آنها برای وجودِ «واحد» ــ آتش جهانی ــ اساسی است. ــ م.

۴۸. Erinyes: در اساطیر یونانی، مظاهر انتقام. ــ م.

۴۹. قطعهٔ ۹۴.

۵۰. سوفیست، ۲۴۲ د.

۵۱. رجوع کنید به *آغاز فلسفهٔ یونانی*، صفحات ۱۹۵ـ۱۶۰.

مگر پلوتارك این سخن را در دهان یکی از شخصیّتهای کتاب خود نمی گذارد: «من می بینم که حریق رواقی در خِلال اشعار هزیود پراکنده است، درست همان گونه که در نوشته‌های هراکلیتس و اشعار اُرفِؤس»؟[۵۲]

دربارهٔ نظریهٔ هراکلیتس، یعنی اندیشهٔ وحدت در اختلاف، چه باید گفت؟ این که کثرتی وجود دارد به اندازهٔ کافی روشن است. امّا در عین حال عقل دائماً می کوشد که وحدتی یا نظامی را ادراك کند تا نظر جامعی برای به هم پیوستن اشیاء به دست آورد؛ و این غایت و هدفِ فکر مطابق است با وحدت واقعی در اشیاء: اشیاء به هم وابسته‌اند. حتّی انسان، با نفس فناناپذیرش، به بقیّهٔ آفرینش و عالَم هستی وابسته است. بدنش وابسته است، به یك معنیِ خیلی واقعی، به کلّ تاریخ گذشتهٔ عالَم و نژاد انسان: او برای زیستن به جهان مادّی وابسته است: برای زندگی جسمانی به واسطهٔ هوا، غذا، آب، نور خورشید، و غیره، و برای زندگی عقلانی نیز، به واسطهٔ احساس، زیرا احساس خاستگاه معرفت است. وی همچنین برای حیات فرهنگی‌اش وابسته است به فکر و فرهنگ و تمدّن و پیشرفت گذشته. لیکن اگرچه انسان درجستجوی وحدت برحقّ است، برخطا خواهد بود اگر جویای وحدت به زیان کثرت باشد. وحدت، تنها وحدتی که ارزش دارد، وحدت در اختلاف است، همانی در غیریّت، یعنی وحدتی نه از فقر بلکه از غنا. هر شیءِ مادّی وحدتی است در اختلاف (زیرا شامل مولکولها، اتمها، الکترنها و غیره است)، هرموجود زنده نیز ــ حتّی خود خدا، چنانکه به واسطهٔ «وحی» می دانیم، «وحدت» در فرق و تمایز «اشخاص» است.[۵۳] در مسیح وحدت در اختلاف وجود دارد ــ وحدت «شخص» در اختلاف «طبایع». اتّحادِ «دیدار سعادت آمیز» اتّحادی در فرق و تمایز است ــ در غیراین صورت غنای خود را ازدست می دهد (البتّه صرف نظر ازعدم امکانِ وحدتِ «سادهٔ» یکی گرفتنِ خدا و مخلوق).

آیا ما می توانیم به جهان مخلوق به عنوان یك واحد بنگریم؟ جهان یقیناً یك جوهر نیست: شامل کثرتی ازجواهر است. امّا جهان در اندیشهٔ ما یك کلّ [جواهر به هم پیوسته] است، واگر قانون بقای انرژی معتبر باشد، پس جهان به یك معنی یك کلّ فیزیکی (مادّی وجسمانی) است. بنابراین جهان را تا درجهٔ معیّنی می توان «وحدت در اختلاف» ملاحظه کرد؛ لیکن ما می توانیم فراتر برویم و با هراکلیتس بگوییم که کشمکش اضداد ــ تغیّر ودگرگونی ــ برای وجود جهان

۵۲. *دربارهٔ نقس غیبگوییها*، ۴۱۵.

۵۳. منظورنویسنده از «وحی»، اعتقاد مسیحی دربارهٔ وحدت (طبیعت الهی داشتن) در اشخاص سه گانه (اب و ابن و روح القدس) است. ــ م.

مادّی ضروری است.

(یك) تا آنجا که سروکار با مادّهٔ غیرآلی[۵۴] است، باید گفت که مادّهٔ غیرآلی بالضّروره تغیّر را ــ لااقل به معنی حرکت مکانی ــ دربر دارد، در صورتی که نظریّه‌های جدیدِ ترکیب مادّه، نظریهٔ نور و غیره مورد قبول باشد.

(دو) این نیز روشن است که اگر باید حیاتی محدود و از نظر مادّی مشروط وجود داشته باشد، پس تغیّر اساسی است. حیات یك موجود زندهٔ جسمانی باید به وسیلهٔ تنفّس، هضم و جذب غذا و غیره حفظ شود، و تمام این فراگردها مستلزم تغیّر و بنابراین «کشمکش اضداد» است. حفظ حیات انواع بر روی سیّاره مستلزم تولید مثل است، و توَلّد و مرگ را بخوبی می‌توان اضداد نامید.

(سه) آیا ممکن است جهانی مادّی داشته باشیم که درآن هیچ کشمکش اضداد، و مطلقاً هیچ تغیّری وجود نداشته باشد؟ اوّلا، هیچ حیاتی در چنین جهانی نمی‌توانست وجود داشته باشد، زیرا حیات متجسّم، چنانکه دیدیم، مستلزم تغیّر است. امّا آیا ممکن است جهانیِ مادّی داشته باشیم ــ که در آن هیچ حیاتی وجود نداشته باشد ــ که کاملا ایستا و ساکن و تماماً بدون تغیّر و حرکت باشد؟ اگر مادّه برحسب انرژی ملاحظه شود، بسیار دشوار است که دریابیم چگونه چنین جهان مادّیِ ایستا و ساکن محضی می‌تواند وجود داشته باشد. لیکن، صرف نظر از تمام نظریّه‌های فیزیکی، حتّی اگر چنین جهانی از لحاظ فیزیکی ممکن باشد، آیا عقلاً هم می‌تواند ممکن باشد؟ ما لااقل نمی‌توانیم هیچ عملکرد ممکنی برای چنین جهانی ــ بدون حیات، بدون توسعه و تکامل، بدون تغیّر و دگرگونی، نوعی آشفتگی و بی‌انتظامی ابتدائی ــ کشف کنیم.

بنابراین یك جهانِ مادّیِ محض به نظر می‌رسد که نه تنها از لحاظ تجربی و به برهان اِنّی[۵۵] بلکه به طور اوّلی و عقلی و به برهان لِمّی[۵۶] نیز غیرقابل تصوّر است. اندیشهٔ یك جهان مادّی، که درآن حیات آلی[۵۷] موجودباشد، مستلزم تغیّر است. امّا تغیّر از یك سو به معنی اختلاف است، زیرا دربارهٔ تغیّر باید یك حدّ آغاز (خاستگاه، مبدأ) و یك حدّ انجام (پایان، منتهیٰ) وجود داشته باشد، و از سوی دیگر به معنی ثبات است، زیرا باید **چیزی که تغییر می کند** وجود داشته باشد. و بنابراین همانی (وحدت) در نه آنی (اختلاف) موجود خواهد بود.

پس نتیجه می گیریم که هراکلیتس اِفِسُسی یك اندیشهٔ معتبر فلسفی را ادراك کرد، هرچند همانند اسلاف ایونی خود راه تمثیلِ[۵۸] حسّی را درپیش گرفت، و این مفهوم «واحدِ» ذاتاً کثیر را می‌توان به وضوح تحت عنوان تمثیل حسّی تشخیص داد. هراکلیتس واقعاً به مفهوم فکر

54. inorganic 55. a posteriori 56. a priori 57. organic life 58. symbolism

جوهری وقائم به خود، «فکرِ فکر»[۵۹] (نوئزیس نوئزئوس) ارسطو، بالا نرفت، و عنصر ثبات در جهان را هم به نحو کافی توجیه و بیان نکرد آن گونه که ارسطو کوشید آن را توجیه و بیان کند؛ لیکن چنانکه هگل می گوید، «اگر بخواهیم تقدیر را چنان منصف بدانیم که همواره آنچه را بهترین است برای آیندگان نگاهداری می کند، باید لااقل بگوییم که آنچه از هراکلیتس در دستِ داریم ارزش این نگاهداری را دارد.»[۶۰]

۵۹. فکری که متعلق آن خودش است، یعنی محرّک نامتحرّک اوّل یا خدا در فلسفهٔ ارسطو. ـــ م.
۶۰. *تاریخ فلسفه*، ج ۱، صفحات ۲۹۷ـ۲۹۸.

فصل ۶

واحد پارمنیدس و ملیسوس

بنیانگذار مشهور نحلهٔ الئائی گزنوفانس[1] بود. امّا، چون مدرك واقعی وجود ندارد که وی هیچگاه به الئا[2] در جنوب ایتالیا رفته باشد، بعید است که وی بیش از حامی و مشوّقی برای آن نحله بوده باشد. هرگاه برخی از اقوالی را که به وی نسبت داده اند ملاحظه کنیم، دشوار نیست که دریابیم چرا وی به عنوان حامیِ آن نحله که به اندیشهٔ «واحِد» بی حرکت اعتقاد راسخ داشته قبول شده است. گزنوفانس خدایان یونانی را که صفات انسانی به آنها نسبت داده می شد مورد انتقاد قرار داده است: «اگر گاوها و اسبها یا شیرها دست داشتند و می توانستند با دستهای خود نقّاشی کنند، و مانند آدمیان آثار هنری پدید آورند، اسبها شکل خدایان را مانند اسب و گاوها مانند گاو نقّاشی می کردند، و ابدان آنها را به صورت و تمثال انواع متعدّد خود می ساختند»،[3] و به جای آنها قرار می دهد: «یك خدا، بزرگترین خدا در میان خدایان و آدمیان، که نه در صورت شبیه مخلوقات فانی است، و نه در فکر»، خدایی که «همیشه در جایگاه خود ساکن و ثابت است، هرگز حرکت نمی کند؛ و نه شایستهٔ اوست که گاهی اینجا و گاهی آنجا رود.»[4] ارسطو در *مابعدالطبیعه* می گوید که گزنوفانس، «با توجّه به کلّ جهان، گفت که واحد خداست.»[5] پس احتمال قوی می رود که او یگانه انگار[6] (قائل به وحدت) بوده و نه موحّد[7] (قائل به یك خدا)، و

---

1. Xenophanes 2. Elea

۳. قطعهٔ ۱۵. گفتار گزنوفانس را می توان با سخن اپیخارموس (Epicharmus) (قطعهٔ ۵) مقایسه کرد: «سگ برای سگ زیباترین مخلوق به نظر می آید، و گاو برای گاو، خر برای خر، و خوك برای خوك.»

۴. قطعات ۲۳ و ۲۶.

۵. *مابعدالطبیعه*، آلفا ۵، ۹۸۶ ب ۱۸.

6. monist 7. monotheist

این تفسیر «الهیّاتِ» او یقیناً با طرز تفکّر الئائی بیشتر سازگار است تا یك تفسیر خداپرستانه. چنین الهیّاتِ واقعاً توحیدی مفهومی است که برای ما به اندازهٔ کافی آشناست، ولی در یونان آن دوره چیزی ناشناخته بوده است.

امّا عقاید گزنوفانس هرچه بوده است، پایه‌گذار واقعی نحلهٔ الئائی از لحاظ فلسفی و تاریخی بدون تردید پارمنیدس[8]، اهل الئا، بود. پارمنیدس (برمانیدس) ظاهراً مقارن پایان قرن ششم ق. م. متولّد شده است، زیرا در حدود سالهای ۴۵۱ ـ ۴۴۹ ق. م.، وقتی ۶۵ سال داشت، با سقراط جوان در آتن گفتگو می‌کرده است. گفته شده است که وی قوانینی را برای زادگاه خویش (الئا) تهیّه و تنظیم کرده است، و دیوگنس گفته‌ای از سوتیون[9] را حفظ می‌کند دایر براینکه پارمنیدس در آغاز یك فیثاغوری بود، لیکن بعدها آن فلسفه را به نفع فلسفهٔ خویش ترك کرد.

پارمنیدس به نظم می‌نوشته است، و اغلب قطعاتی را که ما در دست داریم سیمپلیکیوس[10] در تفسیر خود حفظ کرده است. نظریهٔ وی به اختصار دایر براین معنی است که وجود، یا «واحد»، **هست**، و صیرورت و تغیّر، توهّم است. زیرا اگر چیزی به وجود آید، پس یا از وجود به وجود می‌آید یا از لاوجود. اگر از اوّلی به وجود می‌آید، در این صورت قبلا هست ــ که در این حالت به وجود نمی‌آید [یعنی تحصیل حاصل است]؛ و اگر از دومی به وجود می‌آید، درا ین صورت هیچ چیز نیست، زیرا از هیچ هیچ چیز به وجود نمی‌آید. بنابراین صیرورت توهّم است. وجود فقط **هست** و وجود واحد است، زیرا کثرت نیز توهّم است. بدیهی است که این نظریّه از آن نوع نظریّه نیست که بی‌درنگ به ذهن شخص عامی و عادی می‌رسد، و بنابراین جای تعجّب نیست که می‌بینیم پارمنیدس بر تمایز اساسی بین «طریق حقیقت» و «طریق عقیده» اصرار می‌ورزید. بسیار محتمل است که طریق عقیده، که در قسمت دوم منظومهٔ وی آمده است، جهانشناسی فیثاغوریان را نشان می‌دهد؛ و چون فلسفهٔ فیثاغوری خود به ندرت به ذهن انسانی که صرفاً طریق معرفت حسّی را پیموده است خطور می‌کند، نباید عقیده داشت که تمایز پارمنیدس بین آن دو طریق تمامِ کلیّت صوریِ تمایز بعدیِ افلاطون بین معرفت و عقیده، فکر و حس، را داراست. بلکه این تمایز ردّ یك فلسفهٔ معیّن به نفع یك فلسفهٔ معیّن دیگر

8. Parmenides

۹. Sotion: فیلسوف قرن دوم پیش از میلاد، نویسندهٔ یك کتاب گلچین دربارهٔ نحله‌های فلسفی. دیوگنس لائرتیوس از او به عنوان یکی از نخستین کسانی که تاریخ فلسفه نوشته‌اند نام می‌برد. بنابراین وی از بنیانگذاران تاریخ فلسفه است. ــ م.

10. Simplicus

است. با این حال درست است که پارمنیدس فلسفهٔ فیثاغوری را ــ و در واقع هر فلسفه ای را که با آن در این مطلب موافق است ــ به سبب آنکه تغیّر و حرکت را می پذیرد رد می کند. و امّا تغیّر و حرکت یقیناً پدیدارهایی هستند که برحواس نمودار می شوند، به طوری که پارمنیدس، با ردّ تغیّر و حرکت، طریق نمود حسّی را رد می کند. بنابراین غلط نیست که بگوییم پارمنیدس مهمترین تمایز بین عقل و حس، یا حقیقت و نمود، را مطرح کرده است. البتّه درست است که حتّی طالس نیز این تمایز را تا اندازه ای شناخته بود، زیرا حقیقت مفروض او، که همه چیز آب است، بزحمت مستقیماً به وسیلهٔ حواس قابل ادراک است: بلکه برای آنکه به تصوّر درآید نیازمند عقل است، که از نمود فراتر می رود. «حقیقتِ» مرکزی هراکلیتس نیز حقیقتی است عقلی و از عقیدهٔ مشترك مردمان، که در هرچیز به نمود حسّی اعتماد می کنند، بسیار دوراست. همچنین درست است که هراکلیتس حتی به این تمایز تا اندازه ای تصریح کرده است، زیرا مگر نمی بینیم که او بین فهم مشترك محض (عُرف عام) و «پیام» خویشتن فرق و تمایز قائل می شود؟ با این حال این پارمنیدس است که نخستین بار براین تمایز با قوّت و صراحت تمام تأکید می کند، و اگر نتیجه ای را که به آن رسید ملاحظه کنیم، به آسانی می توانیم دریابیم که چرا چنین می کند. در فلسفهٔ افلاطونی این تمایز اهمیّت اساسی می یابد، چنانکه در تمام صور ایدئالیسم (أصالت معانی) واقعاً باید چنین باشد.

با این حال اگرچه پارمنیدس تمایزی را که می بایست عقیدهٔ اساسی و بنیادین ایدئالیسم شود اعلام کرد، وسوسهٔ سخن گفتن از او به عنوان کسی که گویی خود یك ایدئالیست بوده مردود است. چنانکه خواهیم دید، دلیل بسیار خوبی وجود دارد برای این فرض که در نظر پارمنیدس «واحد» حسّی و مادّی است، و اورا به صورت یك ایدئالیست عینیِ نوع قرن نوزدهم نشان دادن به منزلهٔ ارتکاب یك اشتباه تاریخی است: از نفی تغیّر نتیجه نمی شود که «واحد» همان «ایده» (اندیشه، تصوّر) است. ممکن است ما دعوت به متابعت از طریق فکر شویم، امّا از اینجا نتیجه نمی شود که پارمنیدس «واحد» را، که بدین طریق به آن رسیده ایم، به عنوان اینکه واقعاً خودِ «فکر» است ملاحظه کرده است. اگر پارمنیدس «واحد» را فکر قائم به خود معرّفی کرده بود، بعید بود که افلاطون و ارسطو از این امر گزارشی ندهند، و سقراط آناکساگوراس را، با اندیشه و مفهوم او از عقل (نوس)[11]، نخستین فیلسوف هوشیار نمی یافت. در واقع به نظر می رسد که حقیقت از این قرار باشد که اگرچه پارمنیدس برتمایز بین عقل و حس تأکید می کند، این تأکید نه برای اثبات یك نظام ایدئالیستی، بلکه برای اثبات یك نظام ماتریالیسم

---

11. Nous

یگانه‌انگارانه[12] است، که درآن تغیّر و حرکت به عنوان توهّم حذف شده است. **فقط عقل** می‌تواند واقعیّت را درك کند، امّا واقعیّتی که عقل درمی‌یابد مادّی است. این نظریّه نه ایدئالیسم (مذهب أصالت معانی) بلکه ماتریالیسم (مذهب أصالت مادّه) است.

اکنون به نظریهٔ پارمنیدس دربارهٔ ماهیّت و طبیعت جهان توجه کنیم. نخستین تأکید مهمّ وی این است که «آن هست». «آن»، یعنی واقعیّت یا وجود، دارای هرطبیعتی که ممکن است باشد، هست، وجود دارد، و نمی‌تواند نباشد. آن هست، و برای آن غیرممکن است که نباشد. دربارهٔ وجود می‌توان سخن گفت و آن می‌تواند متعلّق فکر من باشد. امّا آنچه می‌توانم دربارهٔ آن فکر کنم و سخن گویم می‌تواند باشد، «زیرا آنچه بتواند اندیشیده شود و آنچه بتواند باشد یکی است». امّا اگر «آن» می‌تواند باشد، پس **هست**. چرا؟ برای اینکه اگر می‌توانست باشد و مع‌هذا نبود، پس هیچ می‌بود. امّا هیچ نمی‌تواند متعلّق سخن یا فکر باشد، زیرا سخن گفتن دربارهٔ هیچ سخن گفتن نیست، و فکر کردن دربارهٔ هیچ همان فکر نکردن است. به علاوه، اگر آن صرفاً **می‌توانست باشد** [ولی وجود نمی‌داشت]، درآن صورت، همچون امور متناقض و محال، هیچگاه نمی‌توانست به وجود آید، زیرا آن باید از هیچ به وجود آید، و از هیچ هیچ به وجود می‌آید نه چیزی. پس چنین نیست که وجود، یا واقعیّت، نخست ممکن، یعنی هیچ، بوده و سپس وجود یافته باشد: آن همیشه موجود بوده است، و به طور دقیقتر بگوییم: «آن هست».

چرا می‌گوییم «به طور دقیقتر آن هست؟» به این دلیل: اگر چیزی به وجود آید، یا باید از وجود نشأت گیرد یا از لاوجود. اگر ازوجود ناشی شود، پس نشأتِ واقعی نیست، یعنی به وجود آمدنی در کار نیست؛ زیرا اگر از وجود به وجود آید، قبلا هست. امّا اگر از لاوجود برآمده است، در این صورت لاوجود باید قبلا چیزی باشد، تا وجود بتواند از آن ناشی شود. امّا این یك تناقض است. بنابراین وجود نه از وجود برمی‌خیزد نه از لاوجود: آن هرگز به وجود نمی‌آید، بلکه **فقط هست**. وچون این حکم باید نسبت به تمام وجود به کار رود، هیچ چیز هرگز نمی‌شود. زیرا اگر چیزی اصلا بشود، هرچند ناچیز و جزئی، همان إشکال همیشه رخ می‌نماید: آیا از وجود به وجود می‌آید یا از لاوجود؟ اگر شقّ اوّل باشد، پس قبلا هست؛ اگر شقّ دوم باشد، پس به تناقض می‌افتیم، زیرا لاوجود هیچ است و نمی‌تواند سرچشمهٔ وجود باشد. بنابراین، تغیّر و شدن و حرکت غیرممکن‌اند. بنابراین «آن هست». «فقط یك راه برای ما باقی می‌ماند که ازآن سخن گوییم، که **آن هست**. در این راه چه بسیار نشانه‌ها هست که آنچه هست نامخلوق و تباهی‌ناپذیر است، زیرا کامل، نامتحرّك و بی‌پایان است.»[13]

12. Monistic Materialism

۱۳. قطعهٔ ۸.

چرا پارمنیدس می گوید که «آن» کامل است، یعنی واقعیّت واحدی که نمی توان به آن افزود؟ زیرا اگر آن واحد نبود بلکه منقسم بود، پس باید به وسیلهٔ چیزی غیر از خودش منقسم شده باشد. امّا وجود نمی تواند به وسیلهٔ چیزی غیر از خودش تقسیم شود، زیرا علاوه بر وجود هیچ چیز نیست و نه می توان چیزی به آن افزود، زیرا هرچیزی که به وجود افزوده شود خود وجود خواهد بود. به همین نحو، آن غیرمتحرّك و مداوم است، زیرا تمام حرکت و تغیّر، یعنی صورتهای شدن، مطرود است.

حال،بنابر نظر پارمنیدس، «آن»، یعنی وجود، دارای چه طبیعت و ماهیّتی است؟ این تصدیق پارمنیدس که وجود، یعنی «واحد»، متناهی است آشکارا نشان می دهد که او وجود را مادّی لحاظ می کند. نامتناهی درنظر او باید به معنی غیرمتعیّن و نامعلوم باشد، و وجود، به عنوان واقعی، نمی تواند نامعلوم یا غیرمتعیّن باشد، نمی تواند تغییر کند، نمی تواند به عنوان گسترده درمکان تهی تصوّر شود: باید معلوم، متعیّن و کامل باشد. از لحاظ زمانی نامتناهی است، یعنی نه آغاز دارد و نه پایان، امّا از لحاظ مکانی متناهی است. به علاوه، در تمام جهات به طور مساوی واقعی است، و بنابراین شکل آن مستدیر است، «فاصلهٔ آن از مرکز در هرجهت مساوی است: زیرا نمی تواند در یك مکان دون مکان دیگر بزرگتر یا کوچکتر باشد.»[۱۴] و امّا، چگونه ممکن بود پارمنیدس دربارهٔ مستدیر بودن وجود بیندیشد مگر آنکه آن را به عنوان مادّی تصوّر کرده باشد؟ بنابراین به نظر می رسد که برنت برحق باشد وقتی می گوید: «پارمنیدس برخلاف آنچه بعضی گفته اند «پدرایدئالیسم» نیست؛ برعکس، تمام ماتریالیسم برنظریهٔ او دربارهٔ واقعیّت متّکی است.»[۱۵] استیس ناگزیر می پذیرد که «پارمنیدس و ملیسوس و به طور کلّی الئائیان وجود را، به معنایی، به عنوان مادّی ملاحظه کردند»؛ لیکن مع ذلك می کوشد تا ثابت کند که پارمنیدس ایدئالیست بود، زیرا این «رأی اصلی ایدئالیسم» را باورداشت که «واقعیّت مطلق، که جهان تجلّی آن است، عبارت است از اندیشه ها و مفاهیم.»[۱۶] کاملا درست است که وجود پارمنیدس را تنها به وسیلهٔ فکر می توان دریافت، امّا واقعیّت طالس یا آناکسیمنس را نیز فقط به وسیلهٔ فکر، در مفاهیم، می توان دریافت. لیکن «دریافته شدن به وسیلهٔ فکر» را با «فکر بودن» یکی گرفتن مطمئناً خطا و اشتباه است.

بنابراین به عنوان یك حقیقت تاریخی به نظر می رسد که پارمنیدس مادّی مذهب بود نه چیزی دیگر. مع ذلك، چنانکه استیس گفته است،[۱۷] این امر مانع از آن نمی شود که در فلسفهٔ

---

۱۴. قطعهٔ ۸. ۱۵. *آغاز فلسفهٔ یونانی*، ص ۱۸۲. ۱۶. *تاریخ انتقادی فلسفهٔ یونان*. صفحات ۴۷ و ۴۸.
۱۷. همان مأخذ، صفحات ۴۹_۵۲.

پارمنیدس تناقض غیرقابل رفعی وجود داشته باشد، به طوری که، اگرچه وی یك ماتریالیست است، فکرش شامل نطفه‌های ایدئالیسم نیز هست، یا به هرحال نقطهٔ عزیمتی برای ایدئالیسم است. از یك طرف پارمنیدس تغیّرناپذیری وجود را تصدیق می‌کرد، و، تا آنجا که وجود را مادّی می‌انگاشت، قائل به فناناپذیری مادّه بود. امپدکلس و دموکریتس این موضع را قبول کردند و آن را در نظریهٔ اتمی خود به کار بردند. لیکن در حالی که پارمنیدس خود را مجبور دید که تغیّر و صیرورت را به عنوان توهّم رد کند، و بدین گونه موضعی متضادّ با موضع هراکلیتس اتّخاذ نماید، دموکریتس نمی‌توانست آنچه را حقیقتِ اجتناب ناپذیرِ تجربه به نظر می‌آید و نیازمند تبیینی بیش از یك دورانداختن گستاخانه است، رد کند. بنابراین دموکریتس، در حالی که رأی پارمنیدس را که وجود نمی‌تواند به وجود آید یا از میان برود ــ یعنی فناناپذیری مادّه را ــ می‌پذیرفت، تغیّر را به عنوان اینکه ناشی از اجتماع و افتراق اجزاءِ فناناپذیر مادّه است تفسیر می‌کرد. از طرف دیگر، این یك حقیقت تاریخی است که افلاطون رأی پارمنیدس دربارهٔ تغیّرناپذیری و ثبات وجود را اتّخاذ کرد و وجود ساکن و ثابت را با مثال[۱۸] عینی و قائم به خود یکی گرفت. بنابراین تا آن حد پارمنیدس را می‌توان پدر ایدئالیسم نامید که نخستین ایدئالیست بزرگ عقیدهٔ اصلی پارمنیدس را پذیرفت و آن را از یك دیدگاه ایدئالیستی تفسیر کرد. به علاوه، افلاطون استفادهٔ مهمّی از تمایز پارمنیدس بین عالَم عقل و عالَم حس یا عالَم نمود حاصل کرد. لیکن اگر از این نظر تاریخی پارمنیدس را به سبب تأثیر تردیدناپذیرش در افلاطون بحق بتوان به عنوان پدر ایدئالیسم توصیف کرد، در عین حال باید دانست که خود پارمنیدس یك نظریهٔ ماتریالیستی را تعلیم کرد، و مادّی مذهبانی نظیر دموکریتس فرزندان خلف او بودند.

هراکلیتس، در نظریهٔ خود دربارهٔ «همه چیز درجریان است»، بر صیرورت تأکید کرده بود. چنانکه دیدیم، وی مدّعی صیرورت با طرد کامل وجود نبود، زیرا می‌گفت شدن هست، امّا آنچه می‌شود «هیچ» نیست. وی وجود واحد ـ آتش را اثبات کرد، امّا عقیده داشت که تغیّر، صیرورت، کشش، برای وجود «واحد» اساسی است. برعکس، پارمنیدس قائل به وجود منهای صیرورت بود، و استدلال کرد که تغیّر و حرکت توهّم است. حس به ما می‌گوید که تغیّر هست، لیکن حقیقت را نه در حس بلکه در عقل و فکر باید جستجو کرد. بنابراین ما دو فیلسوف داریم که نمونه و نمایندهٔ دو تمایل اند، تمایل به تأکید بر صیرورت و تمایل به تأکید بر وجود. افلاطون کوشید که این دو را با هم ترکیب و تألیف کند، ترکیبی از آنچه در هریك از آنها حقیقی است.

---

18. Idea

وی تمایزی را که پارمنیدس بین فکر و حس قائل شده بود پذیرفت، و اعلام کرد که متعلّقات ادراك حسّی، متعلّقات معرفت حقیقی نیستند، زیرا ثبات لازم را ندارند و دستخوش جریان دائم هراکلیتی اند. متعلّقات معرفت حقیقی مانند وجود درنظر پارمنیدس ثابت و پایدارند؛ لیکن مانند وجود در نظر پارمنیدس مادّی نیستند. برعکس، آنها صور معنوی،[۱۹] قائم به خود و غیرمادّی اند، که به طور سلسله مراتب بالا می روند و به اوج صورت (یا مثالِ) «خیر» می رسند.

می توان گفت که ارسطو کار این ترکیب و تألیف را پیشتر برده است. وجود، به معنیِ واقعیّت نهائی و غیرمادّی، یعنی خدا، بی تغیّر، «فکرِ» قائم به خود، «فکر فکر» [فکری که دربارهٔ خود فکر می کند] است. دربارهٔ وجود مادّی، ارسطو با هراکلیتس موافق است که آن دستخوش دگرگونی است، و موضع و نظر پارمنیدس را رد می کند، امّا ارسطو بهتر از هراکلیتس ثبات نسبی را در اشیاء توجیه و تبیین می کند، بدین طریق که صور یا مُثُل[۲۰] افلاطونی را انضمامی[۲۱] می سازد یعنی آنها را اصول و مبادی صوری در اشیاءِ این عالَم قرار می دهد. همچنین، ارسطو مشکل[۲۲] پارمنیدس را با تأکید بر مفهوم قابلیّت (قوّه) حل می کند. وی خاطرنشان می کند که تناقضی نیست که گفته شود یك شیء بالفعل X و بالقوّه Y است. این شیء X است، امّا در آینده برحسب قابلیّتی، که هیچِ صِرف نیست، با آنکه وجود بالفعل هم نیست، Y می شود. بنابراین وجود نه از لاوجود و نه از وجود دقیقاً به عنوان وجود **بالفعل** به وجود می آید، بلکه از وجودی که به عنوان **بالقوّه** ملاحظه شده پدید می آید.

از قسمت دوّم منظومهٔ پارمنیدس، **طریق عقیده**، لازم نیست چیزی گفته شود، لیکن بجاست که چند کلمه ای دربارهٔ ملیسوس[۲۳] گفته شود، زیرا وی فکر استاد خود، پارمنیدس، را تکمیل کرد. پارمنیدس اعلام کرده بود که وجود، «واحد»، مکاناً متناهی است؛ امّا ملیسوس، شاگرد سامی پارمنیدس، این نظریّه را نپذیرفت. اگر وجود متناهی است، پس ورای وجود باید هیچ چیز نباشد: وجود را باید هیچ چیز محدود نکرده باشد. امّا اگر وجود را هیچ چیز محدود نکرده است، باید نامتناهی باشد و نه متناهی. در خارج از وجود نمی تواند خلأی موجود باشد، «زیرا آنچه خالی است هیچ است. و آنچه هیچ است نمی تواند باشد.»[۲۴]

ارسطو می گوید که «واحدِ» ملیسوس به عنوان مادّی تصوّر شده بود،[۲۵] و حال آنکه

---

19. ideal Forms 20. Ideas 21. concrete

۲۲. dilemma (قیاس دوحدّی). ـــ م.

23. Melissus

۲۴. قطعهٔ ۷. ۲۵. *مابعدالطبیعه*، ۹۸۶ ب ۱۸ـ۲۱.

سیمپلیکیوس قطعه ای را نقل می کند تا اثبات کند که ملیسوس «واحد» را جسمانی ملاحظه نکرده بود، بلکه به عنوان غیرجسمانی درنظر گرفته بود. «حال، اگر آن وجود دارد، باید واحد باشد؛ امّا اگر واحد است، نمی تواند جسم داشته باشد؛ زیرا اگر جسم می داشت، اجزاء داشت، و دیگر واحد نبود.»[۲۶] تبیین این معنی به نظر می رسد ناشی از این امر باشد که ملیسوس از یك مورد فرضی سخن می گوید. برنت، به پیروی از زلّر، به شباهت این قطعه با یك دلیل زنون اشاره می کند، که درآن زنون می گوید اگر واحدهای نهائی فیثاغوریان موجود باشند، پس هریك اجزائی دارد و واحد نخواهد بود. بنابراین می توانیم فرض کنیم که ملیسوس نیز، در حالی که از نظریهٔ فیثاغوریان سخن می گوید، می کوشد تا وجود واحدهای نهائی آنان را رد کند، و اصلا از «واحد» پارمنیدی سخن نمی گوید.

۲۶. قطعهٔ ۹ (سیمپلیکیوس، شرح *فیزیك ارسطو*، ۱۰۹، ۳۴).

فصل ۷

دیالکتیك (جدل) زنون

زنون[1] به عنوان مبتکر چندین دلیلِ هوشمندانه برای اثبات عدم امکان حرکت، مانند معمّای آخیلس[2] و سنگ‌پشت، بخوبی معروف است؛ این دلائل ممکن است به تقویت این عقیده کمك کند که زنون بیش از یك معمّاگوی باهوش نبوده است که از به کاربردن هوش خود به منظورِ گیج کردن کسانی که دارای هوش کمتری بودند لذّت می‌برده است. امّا در واقع زنون صرفاً علاقه‌ای به نمایش دادن هوش خود نداشت ــ هرچند بی‌تردید باهوش بود ــ بلکه غرضی جدّی درنظر داشت. بنابراین برای شناختن زنون و ارزشیابی معمّاهای وی، درك خصیصهٔ این غرض لازم است، وگرنه بیم آن می‌رود که موضع و هدف او بد فهمیده شود.

زنون الئائی، که احتمالا در حدود ۴۸۹ ق.م. متولّد شده است شاگرد پارمنیدس بود، و از این دیدگاه است که باید او را شناخت. احتجاجات او صرفاً بازیچه‌های بذله‌گویی ولغزسازی نیست، بلکه برای اثبات موضع استاد درنظر گرفته شده است. پارمنیدس کثرت‌انگاری[3] (أصالت کثرت) را رد کرده بود و گفته بود که تغیّر و حرکت توهّم است. از آنجا که ظاهراً کثرت و حرکت معلومات بدیهی تجربهٔ حسّی ما هستند، این موضع گستاخانه طبیعةً موجب تمسخر می‌شد. زنون، که طرفدار استوار و پابرجای نظریهٔ پارمنیدس بود، می‌کوشد آن را اثبات کند، یا لااقل نشان دهد که به هیچ وجه مضحك نیست، و مبرهن سازد که کثرت‌انگاریِ فیثاغوریان مستلزم مشکلاتی حل‌ناشدنی است، و تغیّر و حرکت حتّی بنابرفرض کثرت غیرممکن است. پس منظور از احتجاجات زنون مجاب کردن مخالفان فیثاغوریِ پارمنیدس با یك سلسله از «احاله‌های به محال» به نحو هوشمندانه و زیرکانه است. افلاطون این مطلب را دررسالهٔ *پارمنیدس*، وقتی به غرض کتاب (مفقود) زنون اشاره می‌کند، روشن می‌سازد. «حقیقت این

1. Zeno 2. Achilles 3. pluralism

است که منظور از این نوشته‌ها دفاع از دلائل پارمنیدس در برابر کسانی است که به وی حمله می‌کردند و می‌کوشیدند نتایج مضحك و متناقضی را که آنان فرض می‌کردند بر اثبات واحد مترتب است نشان دهند. نوشتهٔ من جوابی است به طرفداران کثرت و با نشان دادنِ اینکه فرض کثرت، اگر به اندازهٔ کافی و به دقّت مورد مطالعه قرار گیرد، حتّی به نتایج مضحك‌تر از فرض «واحد» منجر می‌شود حملهٔ آنان را دوچندان به خودشان بازمی‌گرداند.»[۴] و پرُکلوس ما را آگاه می‌سازد که «زنون چهل دلیل برای استدلال دربارهٔ اینکه وجودْ واحد است انشاء کرد، وفکر می‌کرد که این کار برای مددرساندن به استادش با ارزش است.»[5]

۱. دلائل علیه کثرت‌انگاری فیثاغوری

۱. با فیثاغوریان فرض کنیم که واقعیّت از واحدهایی ساخته شده است. این واحدها یا حجم (ابعاد، عظَم) دارند یا بدون حجم هستند. اگر حجم دارند، پس یك خط مثلا، که از واحدهای دارای حجم ساخته شده، بی‌نهایت تقسیم‌پذیر خواهد بود، زیرا، هر اندازه واحدها را تقسیم کنید، باز هم حجم خواهندداشت وبنابراین تقسیم‌پذیرند. امّا در این حال، خط از شماری نامتناهی از واحدها ساخته شده است، که هر یك دارای حجم است. پس خط باید بی‌نهایت بزرگ باشد، چون از اجسام بی‌شمار ترکیب شده است. پس هرچیزی در عالم باید بی‌نهایت بزرگ باشد، و به طریق أولیٰ خود جهان باید بی‌نهایت بزرگ باشد. برعکس، فرض کنیم که واحدها بدون حجم باشند، دراین صورت کلّ جهان نیز بدون حجم خواهد بود، زیرا، هرقدر واحدها را به هم بیفزایید، اگرهیچ یك حجم نداشته باشد، پس کلّ مجموع آنها نیز بدون حجم خواهد بود. امّا اگر جهان بدون حجم است، باید بی‌نهایت کوچك باشد. در واقع، هرچیزی در جهان باید بی‌نهایت کوچك باشد.

بدین گونه فیثاغوریان با این قیاس دوحدّی[۶] روبرو هستند: یا هرچیزی در جهان بی‌نهایت بزرگ است، یا هر چیزی در جهان بی‌نهایت کوچك است. نتیجه‌ای که زنون می‌خواهد ما از این استدلال بگیریم البتّه این است که فرضی که قیاس دوحدّی از آن ناشی می‌شود، یعنی این فرض که جهان و هرچیزی درآن از واحدها ترکیب شده، بی‌معنی است. اگر فیثاغوریان فکر می‌کنند که فرض «واحد» بی‌معنی است و به نتایج مضحکی منجر می‌شود، اکنون نشان داده

---

۴. پارمنیدس، ۱۲۸ ب.

۵. پرُکلوس (Proclus)، دربارهٔ پارمنیدس، ۶۹۴، ۲۳ (دیلس ۲۹ A ۱۵).

6. dilemma

شبد که فرض مقابل آن، یعنی فرض کثرت، نیز نتایج مضحکی به بار می‌آورد.[۷]
۲. اگر کثرتی وجود دارد، پس ما باید بتوانیم بگوییم چندتا وجوددارند. لااقل، آنها باید شمردنی باشند؛ اگر شمردنی نیستند، چگونه می‌توانند وجود داشته باشند؟ از سوی دیگر، آنها نمی‌توانند شمردنی باشند، بلکه باید نامتناهی باشند. چرا؟ برای اینکه بین هردو واحد معیّن همیشه واحدهای دیگری خواهند بود، درست همان گونه که یك خط به طور نامتناهی قابل تقسیم است. امّا بی‌معنی است گفتنِ اینکه کثرت (کثیر) از حیث تعداد درعین حال هم متناهی است و هم نامتناهی.[۸]
۳. آیا یك پیمانهٔ غلّه وقتی به زمین بیفتد صدایی می‌کند؟ واضح است. لیکن یك دانه غلّه یا یك هزارم یك دانهٔ غلّه چطور؟ هیچ صدایی نمی‌کند. امّا پیمانهٔ غلّه فقط از دانه‌های غلّه یا اجزاءِ دانه‌های غلّه مرکّب است. پس اگر اجزاء وقتی بیفتند صدایی نمی‌کنند، چگونه کل، که فقط مرکّب از اجزاء است، صدا می‌کند؟[۹]

۲. دلائل علیه نظریهٔ فیثاغوریان راجع به مکان تهی (بدون شاغل)

پارمنیدس وجود خلأ یا مکان تهی را انکار کرد، و زنون کوشید تا این انکار را، از طریق احالهٔ نظر مخالف به امر محال، تقویت کند. لحظه‌ای فرض کنید که مکانی وجود دارد که اشیاء در آن هستند. اگر آن مکان چیزی نیست، پس اشیاء نمی‌توانند در آن باشند. امّا اگر چیزی است، خود آن در مکان خواهد بود، و آن مکان خود در مکانی خواهد بود، و همین طور تا بی‌نهایت. لیکن این بی‌معنی است. بنابراین اشیاء در مکان یا در جای خالی نیستند، و پارمنیدس در انکار وجود خلأ کاملا برحق بود.[۱۰]

۳. احتجاجات دربارهٔ حرکت

مشهورترین احتجاجات زنون دلائل مربوط به حرکت است. باید به خاطر داشت که آنچه زنون می‌کوشد تا ثابت کند این است: حرکت نیز، که پارمنیدس آن را انکار می‌کرد، بنابر نظریهٔ کثرت‌انگاریِ فیثاغوریان غیرممکن است.

---

۷. قطعات ۱، ۲.
۸. قطعهٔ ۳.
۹. ارسطو، *فیزیك*، اِتا، ۵، ۲۵ الف ۱۹؛ سیمپلیکیوس، ۱۱۰۸، ۱۸ (دیلس ۲۹ A ۲۹).
۱۰. ارسطو، *فیزیك*، دلتا ۳، ۲۱۰ ب ۲۲؛ ۱، ۲۰۹ الف ۲۳. اُدِموس، *فیزیك*، قطعهٔ ۴۲ (دیلس ۲۹ A ۲۴).

۱. فرض کنیم که شما می‌خواهید از یك طرفِ ورزشگاه یا میدان مسابقه به طرف دیگر آن بروید. برای این کار باید بی‌نهایت نقاط را طی کنید ــ یعنی بنا بر فرض فیثاغوریان. به علاوه، اگر می‌خواهید به طرف دیگر برسید، باید آن فاصله را در زمان متناهی بپیمایید. امّا چگونه می‌توانید بی‌نهایت نقاط، و بنابراین یك فاصلهٔ نامتناهی، را در یك زمان متناهی طی کنید؟ باید نتیجه بگیریم که شما **نمی‌توانید** ورزشگاه را بپیمایید. در واقع، باید نتیجه بگیریم که هیچ چیز نمی‌تواند هیچ فاصله‌ای را هرچه باشد طی کند (زیرا همان إشکال همیشه رخ می‌نماید) و در نتیجه هر حرکتی محال است.[۱۱]

۲. فرض کنیم که آخیلس[۱۲] و یك سنگ پشت مسابقهٔ دو می‌دهند. چون آخیلس ورزشکار است، اجازه می‌دهد که سنگ پشت حرکت را آغاز کند. حال، در زمانی که آخیلس به مکانی می‌رسد که سنگ پشت از آن حرکت را آغاز کرده است، سنگ پشت دوباره به نقطهٔ دیگری پیش رفته است؛ و وقتی آخیلس به آن نقطه می‌رسد، آنگاه سنگ پشت باز هم فاصلهٔ دیگری را، ولو خیلی کوتاه، پیش رفته است. بدین سان آخیلس همواره به سنگ پشت نزدیکتر می‌شود، امّا هیچگاه عملا نمی‌تواند به آن برسد ــ و هرگز **نمی‌تواند** چنین کند، بنابراین فرض که یك خط از شماری نامتناهی از نقاط ساخته شده است، زیرا در آن صورت آخیلس باید یك فاصلهٔ نامتناهی را طی کند. پس بنابر فرض فیثاغوریان، آخیلس هیچگاه نمی‌تواند سنگ پشت را بگیرد؛ و بنابراین، اگرچه آنان ادّعای واقعیّت حرکت را داشتند، بنابر نظریهٔ خودشان آن را غیرممکن می‌سازند. زیرا نتیجه می‌شود که کندروتر به سرعتِ تندروتر حرکت می‌کند.[۱۳]

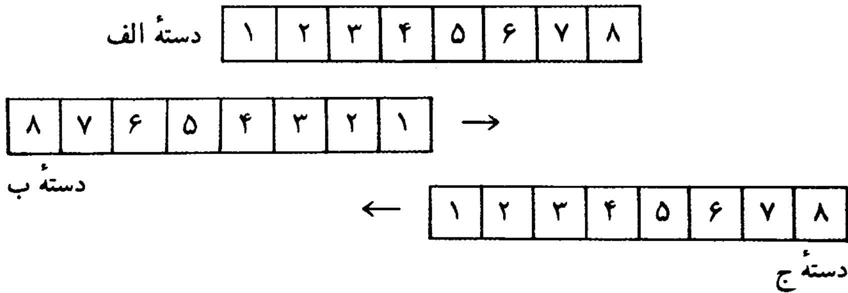
۳. تیری رهاشده از کمانی را در حال حرکت درنظر آورید. بنابر نظریهٔ فیثاغوریان تیر جای معیّنی را در مکان اشغال خواهد کرد. امّا اشغالِ جای معیّنی در مکان همان ساکن بودن است. بنابراین تیر پرنده ساکن است، که قولی است متناقض.[۱۴]

۴. احتجاج چهارم زنون، که از ارسطو می‌شناسیم،[۱۵] چنانکه دیوید رُس می‌گوید، «فهمیدن و درك کردنش، تا اندازه‌ای به سبب عبارات مبهمی که ارسطو به کار برده و تا اندازه‌ای به سبب شكّ و تردید دربارهٔ قرائتها بسیار دشوار است.»[۱۶] ما باید پیش خود سه دسته جسم دریك

---

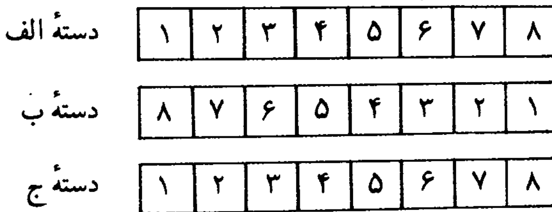
۱۱. ارسطو، *فیزیك*، زتا ۹، ۲۳۹ ب ۹؛ ۲، ۲۳۳ الف ۲۱؛ *طوبیقا* (*Topics*)، تتا ۸، ۱۶۰ ب ۷.
۱۲. Achilles: قهرمانِ نامی حماسهٔ هُمِرس به نام *ایلیاد*. ــ م.
۱۳. ارسطو، *فیزیك*، زتا ۹، ۲۳۹ ب ۱۴.
۱۴. ارسطو، *فیزیك*، زتا ۹، ۲۳۹ ب ۳۰.
۱۵. ارسطو، *فیزیك*، زتا ۹، ۲۳۹ ب ۳۳.
۱۶. رُس، *فیزیك*، ص ۶۶۰.

ورزشگاه یا میدان مسابقه تصوّر کنیم. یك دسته ساکن است، دو دستهٔ دیگر در جهات مخالف یکدیگر با سرعت مساوی در حرکتند.



شکل ۱

دستهٔ الف ساکنند؛ دستهٔ ب و دستهٔ ج در جهات مخالف با سرعت مساوی در حرکتند. آنها در نتیجه به این وضع درمی‌آیند:



شکل ۲

در رسیدن به این وضع دوّم مقدّمهٔ ب ۱ از نیمی (۴ تا) از اجسام دستهٔ الف عبور کرده است، در حالی که مقدّمهٔ ج ۱ از همهٔ اجسام دستهٔ ب عبور کرده است. اگر یك واحد طول در یك واحد زمان طی شود، پس مقدّمهٔ ب ۱ نصف زمانی را گرفته است که مقدّمهٔ ج ۱ برای رسیدن به وضع شکل ۲ گرفته است. از سوی دیگر مقدّمهٔ ب ۱ از همهٔ اجسام دستهٔ ج گذشته است، درست همان گونه که مقدّمهٔ ج ۱ از همهٔ اجسام دستهٔ ب عبور کرده است. بنابراین زمان عبور آنها باید مساوی باشد. پس ما به نتیجهٔ محالی رسیده ایم که نصف یك زمان معیّن مساوی تمام آن زمان است.

این احتجاجاتِ زنون را چگونه باید تفسیر کنیم؟ مهم این است که اجازه ندهیم کسی فکر کند: «اینها مغالطه های صِرف از طرف زنون است. اینها نیرنگهای زیرکانه اند، امّا خطای آنها در این است که یك خط را مرکّب از نقاط و زمان را مرکّب از آناتِ مجزّا فرض می کنند.» ممکن است راه حلّ این معمّاها را دراثبات این مطلب یافت که خط و زمان متّصل اند نه منفصل؛ امّا کار زنون این نبود که بگوید آنها منفصل اند. برعکس، کار وی این بود که نتایج بی معنیِ ناشی از این فرض را که آنها منفصل اند نشان دهد. زنون، به عنوان شاگرد پارمنیدس، باور داشت که حرکت توهّم و غیرممکن است، لیکن هدف او در احتجاجات مذکورِ اثبات این است که حتّی بنا بر فرض کثرت انگاری حرکت غیرممکن است، و فرض امکان آن به نتایج متناقض و محال منجر می شود. موضع زنون این است: «هستی (واقعیت) یك ملأ [فضای پر از جسم] و یك متّصل کاملْ است و حرکت غیرممکن است. مخالفان ما مدّعی حرکتند و می کوشند تا آن را با توسّل به یك فرض کثرت انگارانه تبیین کنند. من می خواهم ثابت کنم که این فرض هیچ کاری برای تبیین حرکت نمی کند، بلکه آدمی را گرفتار محالات و سخنان بی معنی می کند.» بدین سان زنون فرض مخالفان خود را به یاوه گویی تنزّل می دهد، و نتیجهٔ واقعی دیالکتیك وی آن قدر که ضرورت قبول مفهوم کمّیّت متّصل را ثابت می کند، یگانه انگاری پارمنیدی را (که دستخوش اعتراضات برطرف نکردنی است) ثابت نمی کند.

پس الئائیان کثرت و حرکت را انکار می کنند. یك اصل، یعنی «وجود»، هست که مادّی و بی حرکت تصوّر می شود. البتّه آنان منکر نیستند که ما حرکت و کثرت را حس می کنیم، بلکه می گویند آنچه ما حس می کنیم توهّم است: محسوس، نمود صِرف است. وجود حقیقی را نه به وسیلهٔ حس بلکه به وسیلهٔ فکر باید یافت، و فکر نشان می‌دهد که نه کثرتی وجود دارد، نه حرکتی، نه تغیّری.

بدین گونه الئائیان می کوشند، چنانکه فلاسفهٔ پیشین یونانی قبل از آنان کوشیدند، تا یك اصل برای جهان کشف کنند. امّا جهان، چنانکه خود را به ما می نمایاند، آشکارا جهانی متکثّر است. بنابراین مسأله این است که چگونه اصل واحد را با کثرت و تغیّری که در جهان می یابیم، یعنی مسألهٔ «واحد» و «کثیر»، سازش دهیم، مسأله ای که هراکلیتس کوشیده بود در فلسفه ای حل کند که به ادّعای او حقّ و انصاف را نسبت به هردو عنصر از طریق نظریهٔ «وحدت» در «اختلاف»، «این همانی» در «این نه آنی»، ادا می کند. فیثاغوریان عملا با طرد «واحد» قائل به کثرت شدند ــ واحدهای کثیر وجوددارند؛ الئائیان با طرد کثرت قائل به «واحد» شدند. امّا اگر شما به کثرتی که تجربهٔ حسّی القا می کند بچسبید، پس باید تغیّر را نیز بپذیرید؛ واگر تغیّر یك

شیء به شیءِ دیگر را بپذیرید، نمی توانید از طرح مجدّد مسألهٔ مربوط به خصیصهٔ عنصر مشترك در اشیائی که تغییر می کنند اجتناب کنید. از سوی دیگر، اگر شما با نظریهٔ «واحد» آغاز کنید، باید ــ مگر اینکه بخواهید موضع یکطرفه‌ای شبیه موضع الئائیان را اتّخاذ کنید، که نمی تواند دوام یابد ــ کثرت را از «واحد» استنتاج کنید، یا لااقل نشان دهید که چگونه کثرتی که ما در جهان مشاهده می کنیم با «واحد» سازگاراست. به عبارت دیگر، باید حق نسبت به هردو عامل ــ «واحد» و «کثیر»، «ثبات» و «تغیّر» ــ اداشود. رأی یکطرفهٔ پارمنیدس مانندنظریهٔ یکطرفهٔ فیثاغوریان پذیرفتنی نبود. با این حال فلسفهٔ هراکلیتُس نیز خرسند کننده نبود. صرف نظر از اینکه به طور کافی عنصر ثابت را در اشیاء به حساب نمی آورد، با یگانه انگاریِ ماتریالیستی توأم بود. امّا سرانجام ناگزیر شد چنین اظهارنظر کند که بالاترین و حقیقی‌ترین وجودْ غیرمادّی است. در این میان شگفت آور نیست که به آنچه زلّر «نظامهای میانه گیری و سازش» می نامد، دست می یابیم که می کوشند تافکر اسلاف خود را به یکدیگر جوش دهند.

توضیح دربارهٔ «همه خداانگاری»[17] در فلسفهٔ یونانی پیش از سقراط

(یك) اگر همه خداانگار کسی است که طرز تلقّی ذهنیِ[18] دینی دربارهٔ جهان دارد، که جهان را باخدا یکی می گیرد، پس پیش از سقراطیان[19] به ندرت همه خداانگار نامیده می شوند. اینکه هراکلیتُس از «واحد» به عنوان زئوس سخن می گوید درست است، امّا به نظر نمی‌رسد که هیچ گونه تلقّی دینی دربارهٔ «واحد ـ آتش» اتّخاذ کرده باشد.

(دو) اگر همه خداانگار کسی است که، در عین اینکه منکر مبدأ متعالیِ[20] جهان است، جهان را در نهایتْ فکر می داند (برخلاف مادّی مذهب، که آن را تنها مادّه می پندارد)، پس پیش از سقراطیان باز به ندرت سزاوار نام همه خداانگاران[21] اند، زیرا آنان «واحد» را با الفاظ مادّی تصوّر می کنند یا از آن با الفاظ مادّی سخن می گویند (هرچند درست است که تمایز روح ــ مادّه هنوز چنان به وضوح تصور نشده بود که بتوانند آن را منکر شوند بدان گونه که یگانه انگار مادّی مذهب جدید آن را منکر می شود).

(سه) در هر حال «واحد»، یعنی جهان، را نمی توان با خدایان یونانی یکی گرفت. اظهارنظر شده است (توسّط شلینگ[22]) که هیچ فوق طبیعیی در هُمر وجود ندارد، زیرا خدای هُمری جزئی از طبیعت است. این اظهارنظر در مسألهٔ کنونی کاربرد دارد. خدای یونانی محدود بود و

17. Pantheism 18. subjective 19. Pre-Socratics 20. Transcendent 21. pantheists
22. Schelling

به صورت و صفت انسان تصوّر می شد؛ او را نمی توان با «واحد» یکی گرفت، و برای کسی اتّفاق نیفتاده است که لفظاً چنین کند. نام یك خدا ممکن است گاهی به «واحد»، منتقل شده باشد، مثلا زئوس، لیکن نباید چنین اندیشید که واحد با همان زئوس افسانه و اساطیر یکی است. ممکن است تصوّر شود که «واحد» تنها «خدایی» است که وجود دارد، و خدایان المپی افسانه های انسان انگارانهٔ[۲۳] [خدا] است؛ امّا حتّی درآن صورت هم به نظر مشکوك می رسد که فیلسوفی هرگز «واحد» را **پرستش کرده باشد**. رواقیان را به حق می توان همه خداانگاران نامید؛ امّا تا آنجا که سروکار با نخستین فلاسفهٔ پیش ازسقراط است، به نظر می رسد قطعاً مرجّح باشد که آنان را یگانه انگار[۲۴] بنامند، نه همه خداانگار.

23. anthropomorphic 24. monists

فصل ۸

امپدکلس آکراگاسی

اِمْپِدُکْلِس[۱] (انباذقلس) یك شهروند آکراگاس[۲]، یا آگریگنتوم[۳]، درسیسیل، بود. تاریخ حیات وی را نمی توان معیّن کرد. امّا به نظر می رسد که وی از شهر توریئی[۴] پس از تأسیس آن در ۴۴۴ ـ ۴۴۳ ق.م. دیدن کرده است. وی درسیاست شهر زادگاه خویش مشارکت داشت، و ظاهراً رهبر حزب دموکراتِ آنجا بود. داستانهایی پیرامون فعّالیّتهای امپدکلس به عنوان جادوگر و معجزه گر رایج بوده است، وداستانی هست که وی از جرگهٔ فیثاغوریان برای «دزدیدن گفتارها و خطابه ها» اخراج شد.[۵] امپدکلس، صرف نظر از کارهای خارق العاده ومعجزنما، به رشد طبّ مخصوصاً کمك کرد. مرگ فیلسوف موضوع قصّه‌های سرگرم کنندهٔ بسیار شده است، که معروفترین آنها این است که وی خود را به دهانهٔ آتشفشان اِتنا[۶] افکند تا مردم تصوّر کنند که او به آسمان رفته است و او را همچون یك خدا بشمارند. بدبختانه، وی لنگه کفش خود را کنار دهانه جا گذاشت، وچون عادت داشت که کفشهایی با تخت برنجین بپوشد، به آسانی شناخته شد.[۷] امّا دیوگنس که این داستان را نقل می کند، همچنین ما را آگاه می سازد که «تیمائوس[۸] با همهٔ این داستانها مخالف است، و صریحاً می گوید که وی به پلوپونز[۹] عزیمت کرد و هرگز برنگشت، که بنابر این گزارش نحوهٔ مرگ او مشکوك است.»[۱۰] امپدکلس، مانند پارمنیدس و

---

1. Empedocles 2. Akragas 3. Agrigentum 4. Thurii

۵. دیوگنس لائرتیوس، ۸، ۵۴.

6. Etna

۷. دیوگنس لائرتیوس، ۸، ۶۹.

8. Timaeus 9. Pelaponnesus

۱۰. دیوگنس لائرتیوس ۸، ۷۱. (شاعر بزرگ کلاسیك آلمانی هولدرلین شعری دربارهٔ مرگ افسانه‌وار امپدکلس نوشته است، که همچنان یك بازی ناتمام شعری است).

برخلاف دیگر فلاسفهٔ یونان، افکار فلسفی خود را به صورت نوشته‌های منظوم بیان کرده است، و قطعات کمابیش ممتدّی از آنها به ما رسیده است.

امپدکلس به اندازه ای که می کوشد تا فکر اسلاف خود را با هم تلفیق و تألیف کند فلسفه ای چندان نو نمی آورد. پارمنیدس معتقد بود که وجود هست، و آن مادّی است. امپدکلس نه تنها این نظر را قبول کرد، بلکه این فکر اساسی پارمنیدس را نیز پذیرفت که وجود نمی تواند به وجود آید یا از میان برود، زیرا وجود نه می تواند از لاوجود به وجود آید و نه می تواند لاوجود شود. پس مادّه بی آغاز و بی انجام، یعنی فناناپذیر، است. «ساده لوحان ــ که افکار کوتاهی دارند ــ می پندارند که آنچه قبلا نبوده است به وجود می آید، یا چیزی می تواند معدوم شود و مطلقا از میان برود. زیرا چیزی نمی تواند از آنچه به هیچ روی نیست به وجود آید، و محال و بی سابقه است که آنچه هست بکلّی از میان برود، زیرا همیشه درهرجائی که کسی آن را نهاده است خواهد بود.»[11] و همچنین: «و در کلّ هیچ چیز نه تهی و نه کاملا پُر است»، و «در کلّ هیچ چیز تهی نیست. پس از کجا چیزی می تواند برآن افزوده شود؟»[12]

بنابراین تا اینجا امپدکلس با پارمنیدس موافق است. امّا از سوی دیگر، تغیّر حقیقتی است که نمی توان آن را منکر شد، و عقیده ای که تغیّر را به عنوان توهّم رد می کند نمی تواند چندان بپاید. پس این باقی می‌ماند که راهی برای سازش دادن میان وجود تغیّر و حرکت و اصل پارمنیدس، که به موجب آن «وجود» ــ که، باید به خاطر داشت، بنابر نظر پارمنیدس مادّی است ــ نه به وجود می آید ونه از میان می‌رود، پیدا کرد. امپدکلس کوشید تا این سازش را به وسیلهٔ این اصل عملی کند که اشیاء کلّهایی هستند که کائن و فاسد می شوند ــ چنانکه تجربه نشان می‌دهد ــ امّا آنها از اجزاءِ مادّی که خود فناناپذیرند ترکیب شده اند. «فقط اختلاط و مبادلهٔ آنچه به هم آمیخته شده است وجود دارد. جوهر (فوزیس: طبیعت) فقط نامی است که آدمیان به این اشیاء داده اند.»[13]

حال، اگرچه طالس باور کرده بود که همهٔ اشیاء نهایةً دراصل آب اند و آناکسیمنس همین را دربارهٔ هوا معتقد بود، آنان عقیده داشتند که نوعی مادّه می تواند به نوع دیگری از مادّه مبدّل گردد، لااقل به این معنی که مثلا آب خاك وهوا آتش شود. امّا امپدکلس، که به طریق خاصّ خود اصل پارمنیدس یعنی تغیّرناپذیری وجود را تفسیر می کرد، معتقد بود که یك نوع مادّه نمی تواند نوع دیگر مادّه بشود، بلکه انواع اساسی و ازلی مادّه یا عناصر ــ خاك، هوا، آتش و آب ــ وجود دارند. بنابراین طبقه بندی مشهورِ چهار عنصر اختراع امپدکلس بود، هرچند وی

---

۱۱. قطعهٔ ۱۱.　۱۲. قطعهٔ ۱۴.　۱۳. قطعهٔ ۸.

از آنها نه به عنوان عناصر بلکه به عنوان «ریشه‌های همه چیز»[14] سخن می‌گوید. خاك نمی‌تواند آتش شود، و آب هم نمی‌تواند خاك شود: چهارنوع مادّه، عناصر نهائی و تغیّرناپذیری هستند که اشیاءِ عالم را با اختلاط خود می‌سازند. بدین سان اشیاء به سبب اختلاط عناصر به وجود می‌آیند، و به سبب افتراق عناصر ازمیان می‌روند: امّا خود عناصر نه به وجود می‌آیند و نه ازمیان می‌روند، بلکه همیشه نامتغیّر باقی می‌مانند. بنابراین امپدکلس تنها راه ممکنِ سازش دادن نظر ماتریالیستی پارمنیدس را با امر بدیهی و مشهود تغیّر وضع اجزاءِ متعدّد نهائیِ مادّی یافت، و بدین سان نظریهٔ او را می‌توان حدّ وسط بین نظام پارمنیدس و شهادت حواس نامید.

فلاسفهٔ ایونی موفّق نشدند جریان طبیعت را تبیین کنند. اگر هر چیزی از هوا ترکیب شده است، چنانکه آناکسیمنس فکر می‌کرد، متعلّقهای تجربهٔ ما چگونه به وجود می‌آیند؟ چه نیرویی عهده‌دار جریان و فراگرد[15] دَوْری طبیعت است؟ آناکسیمنس فرض می‌کرد که هوا به واسطهٔ نیروی درونی و ذاتی خود به دیگر انواع مادّه مبدّل می‌شود؛ امّا امپدکلس دریافت که وضع نیروهای فعّال ضروری است. این نیروها را وی در عشق (مهر) و نفرت (کین) یا سازگاری و ناسازگاری یافت. امّا امپدکلس علی‌رغم این نامها، این نیروها را به عنوان نیروهای جسمانی و مادّی تصوّر کرد. عشق یا جذب و کشش اجزاءِ چهار عنصر را به هم می‌آمیزد و می‌سازد، ستیزه یا نفرت اجزاء را از هم جدا می‌کند و علت توقّف وجود اشیاء می‌شود.

بنابر نظر امپدکلس فراگرد عالَم دایره‌وار است، بدین معنی که ادوار متناوب عالَم وجود دارد. در آغازِ یك دوره همهٔ عناصر با هم مخلوطند ــ نه مجزّا برای تشکیل اشیاءِ انضمامی چنانکه ما آنها را می‌شناسیم ــ مخلوطی کلّی از اجزاءِ خاك، هوا، آتش وآب. در این مرحلهٔ اوّلیّهٔ فراگرد، عشق اصلِ حاکم است، و کل یك «خدای متبارك» نامیده شده است. امّا نفرت گرداگرد سپهر است، و وقتی به درون سپهر نفوذ کرد، فراگرد افتراق و جدایی اجزاء آغاز می‌شود. سرانجام افتراق کامل می‌شود: تمام اجزاءِ آب با هم جمع می‌شوند و تمام اجزاءِ آتش با هم، و قس علی هذا. نفرت (کین) حکومت می‌کند، عشق (مهر) رانده شده است. مع‌هذا عشق به نوبت کار خود را از سر می‌گیرد، و بدین سان موجب اختلاط تدریجی و اتّحاد عناصر گوناگون می‌گردد، این فراگرد ادامه دارد تا اجزاءِ عنصری با هم درآمیزند چنانکه درآغاز

---

۱۴. قطعهٔ ۷.

15. process

بودند. آنگاه نوبت نفرت است که عملیات خود را دوباره شروع کند. و بدین ترتیب این جریان بدون نخستین آغاز و بدون آخرین پایان ادامه می‌یابد.[۱۶]

جهان چنانکه ما آن را می‌شناسیم در مرحلهٔ نیمه راه بین سپهر یا فلك نخستین و مرحلهٔ افتراق کامل عناصر قرار دارد: نفرت بتدریج در سپهر نفوذ می‌کند و رفته رفته عشق را می‌راند چنانکه عشق نیز چنین می‌کند. هنگامی که زمین ما بیرون از سپهر آغاز به تشکّل کرد، هوا نخستین عنصری بود که جدا شد؛ به دنبال آن آتش و سپس خاك بیرون آمد. آب به سبب فشار و چرخش سریع عالم به دور خود بیرون جست. سپهر نخستین، یعنی نخستین در فراگرد دَوْری، نه نخستین به معنی مطلق، با آنچه تا اندازه‌ای الفاظ سرگرم کننده می‌نماید توصیف شده است. «آنجا (یعنی در سپهر) نه اندامهای تند سیر خورشید مشخّص بود، و نه زمین ناهموار در حیطهٔ قدرت آن، و نه دریا ــ چنین استوار خدا در پوشش تنگ وِگرد و کرویِ هماهنگی، شادمان در تنهایی دایره‌وار خود، محدود بود.»[۱۷]

فعّالیّت عشق و نفرت به طرق گوناگون تصویر شده است. «این (یعنی رقابت و کشمکش بین آنها) در جمع اندامهای فانی ظاهر است. در زمانی معیّن، تمام اندامهایی که اجزاءِ جسم‌اند، در فصل با شکوه شکوفه‌زای حیات، به وسیلهٔ عشق گرد می‌آیند؛ و در زمانی دیگر، به وسیلهٔ نفرت ستمگر از هم جدا می‌شوند و هریك به تنهایی براثر امواج شکنندهٔ دریای زندگی آواره و سرگردان می‌شوند. برای گیاهان و برای ماهیان که خانه در آبها دارند، و برای ددان که کنامشان در تپه‌هاست و نیز برای مرغان دریایی که با بالهایشان پرواز می‌کند حال به همین منوال است.»[۱۸]

نظریهٔ تناسخ ارواح را امپدکلس در کتاب *پالایشها* تعلیم کرده است. وی حتّی می‌گوید: «زیرا من در گذشته یك پسر و یك دختر، یك بُته و یك پرنده و یك ماهی که در دریا زندگی می‌کند بوده‌ام.»[۱۹] با این همه نمی‌توان گفت که این نظریّه با نظام جهان‌شناختی امپدکلس سازگار است، زیرا، اگر همهٔ اشیاء از اجزاءِ مادّی ترکیب شده‌اند که هنگام مرگ از هم جدا می‌شوند، و اگر «خون اطراف قلب فکر آدمیان است»[۲۰]، جایی برای جاودانگی باقی نمی‌ماند. امّا امپدکلس ممکن است مغایرت بین نظریّه‌های فلسفی و دینیِ خود را درنیافته باشد. (درمیان نظریّه‌های دینی یقیناً برخی دستورهایی هست که طنین فیثاغوری دارد مانند: «بدبختها، بدبختهای به تمام معنی، از خوردن باقلا پرهیز کنید!»)[۲۱]

---

۱۶. این موضوعِ جریان و فراگرد دوریِ بی‌پایان در فلسفهٔ نیچه تحت نام «بازگشت جاودانی» دوباره مطرح می‌شود.
۱۷. قطعهٔ ۲۷. ۱۸. قطعهٔ ۲۰. ۱۹. قطعهٔ ۱۱۷. ۲۰. قطعهٔ ۱۰۵. ۲۱. قطعهٔ ۱۴۱.

ارسطو اظهارنظر می کند که امپدکلس هیچ تمایزی بین فکر و ادراک قائل نبود. نظریهٔ واقعی او دربارهٔ اِبصار (بینایی) توسط تئوفراستوس ارائه شده است، نظریه‌ای که افلاطون در *تیمائوس* از آن استفاده کرده است.[۲۲] درِ ادراک حسّی بین عنصری در ما و عنصر همانندی بیرون از ما ملاقاتی هست. همهٔ اشیاء دائماً فیضانها و سیلانهایی دارند، و وقتی منافذ اندامهای حسّی به اندازهٔ مطلوب باشند این فیضانها در آنها نفوذ می کنند و ادراک حسّی حاصل می شود. مثلا در مورد اِبصار فیضانها از اشیاء به چشمها می آیند؛ و از سوی دیگر، آتش از درون چشم بیرون می رود (چشم مرکّب از آتش و آب است، آتش با غشاهایی مجهّز به منافذ بسیار ریز که مانع عبور آب می شود، امّا اجازه می دهد که آتش بیرون رود، از آب جدا می شود) تا با شیء تلاقی کند، این دو عامل با هم بینایی را پدید می آورند.

در پایان باید به یاد بیاوریم که امپدکلس کوشید تا میان عقیدهٔ پارمنیدس، که به موجب آن وجود نه می تواند به وجود آید و نه از میان برود، و امر بدیهی و مشهود تغیّر با وضع این اصل سازش برقرار کند که اختلاط اجزاءِ نهائیِ چهار عنصر اشیاء انضمامی این عالم را می سازد و جدایی آنها از میان رفتن این اشیاء را موجب می شود. امّا وی موفّق نشد که تبیین کند که چگونه فراگرد دایره‌وار مادّی طبیعت رخ می دهد، بلکه به نیروهای اساطیری، عشق و نفرت، متوسّل شد. این به آناکساگوراس واگذار شده بود که مفهوم **عقل** را به عنوان علّت اصلی و اوّلی جریان عالَم معرّفی کند.

۲۲. ارسطو، دربارهٔ نفس، ۴۲۷ الف ۲۱. تئوفراستس، دربارهٔ احساس، ۱ به بعد. افلاطون، تیمائوس، ۶۷ ج به بعد (دیلس ۳۱ A ۸۶).

فصل ۹

پیشرفت آناکساگوراس

آناکساگوراس[1] (انکساغورس) در حدود ۵۰۰ ق.م. در کلازُمنا[2] در آسیای صغیر متولّد شد، واگرچه یونانی بود بدون تردید یك شهروند ایرانی بود، زیرا کلازُمنا پس از سرکوبیِ شورش ایونی فتح شد، و حتّی گفته اند که وی با سپاه ایران به آتن آمد. اگر چنین باشد، یقیناً می توان گفت که چرا وی در سال سالامیس[3]، ۴۸۰/۴۷۹ ق.م. به آتن آمد. او نخستین فیلسوفی بود که در این شهر اقامت گزید، شهری که بعدها مرکز درخشان مطالعات فلسفی شد.[4]

از افلاطون می آموزیم[5] که پِریکلِس[6] جوان شاگرد آناکساگوراس بود، رابطه و معاشرتی که بعدها فیلسوف را به زحمت انداخت، زیرا آناکساگوراس پس از آنکه قریب سی سال در آن شهر اقامت داشت، در حدود ۴۵۰ ق.م. توسط مخالفان سیاسی پریکلس به محاکمه فراخوانده شد. دیوگنس می گوید که اتّهامات راجع بود به بیدینی (وی به سوتیون ارجاع می دهد) و هواداری از ایرانیان[7] (به استناد گفتهٔ ساتورُس[8]). به نقل افلاطون، نخستین اتّهام مبتنی بر این

---

1. Anaxagoras　　2. Clazomena

۳. Salamis. سالامیس یا سالامین جزیره ای است در یونان. در آن سال در این جزیره یونانیان به سرداری تمیستوکلس قوای دریایی ایران را شکست دادند. ــ م.

۴. گفته اند که آناکساگوراس املاکی در کلازمنا داشت، امّا آنها را رها کرد و به زندگی عقلانی و نظری روی آورد. رجوع کنید به افلاطون، هیپیاس، ۲۸۳ الف.

۵. فدروس، ۲۷۰ الف.

۶. Pericles (۴۹۴ ـ ۴۲۹ ق. م.): از سیاستمداران و سخنوران و جنگاوران آتن. ــ م.

۷. Medism (مادها) ــ اتهام هواداری از ایرانیان و پیوند با آنها به سبب تماس و شاید همراهی آناکساگوراس با سپاه ایران بوده است. ــ م.

۸. Satyros: معمار یونانی در قرن چهارم ق. م. ــ م.

امر بود که آناکساگوراس تعلیم می کرد که خورشید یك قطعه سنگ گداخته است و ماه از خاك ساخته شده است.[۹] این اتهامات بدون تردید ساختگی و جعلی بود، و اصلا منظور از آن ضربه زدن به پریکلس از طریق آناکساگوراس بود. (معلّم دیگر پریکلس، دامون[۱۰]، تبعید شد.) آناکساگوراس محکوم شد، امّا از زندان بیرون آمد، شاید توسّط خود پریکلس، و به ایونیا رفت و در لامپساکوس[۱۱]، یك مستعمرهٔ کوچ نشین میلتوس، اقامت گزید، در اینجا شاید مدرسه ای بنیاد نهاد. شهروندان در میدان شهر بنای یادبودی به نام وی برپا ساختند (قربانگاهی که به عقل و حقیقت اهداء شده بود)، و سالروز مرگ وی مدّتها یك روز تعطیل برای کودکان دبستانی بود؛ و گفته اند که خود او چنین خواسته بود.

آناکساگوراس فلسفهٔ خود را در کتابی بیان کرد، امّا فقط قطعاتی از این کتاب باقی مانده است و این قطعات ظاهراً محدود به قسمت اوّل آن اثر است. ما حفظ قطعاتی را که دردست داریم به سیمپلیکیوس (قرن ششم میلادی) مدیونیم.



آناکساگوراس، مانند امپدکلس، نظریهٔ پارمنیدس را که وجود نه به وجود می آید و نه از میان می‌رود، بلکه تغیّرناپذیر است، پذیرفت. «یونانیان به وجود آمدن و از میان رفتن را درست نمی‌فهمند،زیراهیچ چیز به وجود نمی آید یا از میان نمی‌رود، بلکه آنچه در کار است اختلاط و افتراق اشیائی است که وجود دارند» (یعنی پاینده اند).[۱۲] پس هردو متفکّر متّفق اند که مادّه فسادناپذیر است، و هردو، با فرض وجود اجزاءِ فسادناپذیر مادّی که اختلاط آنها پدیدآورندهٔ اشیاء است و افتراق آنها مبیّن نابودی آنها، این نظریّه را با امر آشکار تغیّر وفق می دهند. امّا آناکساگوراس با امپدکلس موافق نیست که واحدهای نهائی اجزائی متشابه با چهارعنصر ــ خاك، هوا، آتش و آب ــ هستند. وی تعلیم می کند که هرچیزی که اجزاء دارد و اجزاءِ آن از لحاظ کیف عین کلّ آن است نهائی و غیرمشتقّ است. ارسطو این کلّها را، که اجزاءِ آنها از لحاظ کیف مشابه یکدیگرند، همگون (مرکّب از اجزاءِ متشابه) می نامد در مقابل ناهمگون که مرکّب از اجزاءِ نامتشابه است. دریافت این تمایز اگر کسی مثالی را درنظر بگیرد دشوار نیست. اگر فرض کنیم که تکّه ای از طلا به دو نیم شود، نیمه ها نیز خود طلا هستند. اجزاء بدین سان از لحاظ کیفی عین کلّ اند. و می توان گفت که کلّ همگون است. امّا اگر یك سگ، یك موجود

---

۹. *خطابهٔ دفاعیه*، ۲۶ د.

10. Damon   11. Lampsacus

۱۲. قطعهٔ ۱۷.

زنده، به دونیم شود نیمه‌هادیگر دوسگ نیستند. پس کلّ در این مورد ناهمگون است. بدین گونه مفهوم کلّی روشن است، و ضروری نیست که این مطلب را با آوردن ملاحظاتی مستخرج از آزمایش علمی جدید مشوّش کنیم. برخی چیزها کیفاً اجزاءِ مشابه دارند، و چنین اشیائی نهائی و غیرمشتق‌اند (البتّه تا آنجا که به نوع مربوط است، زیرا هیچ تودهٔ معیّنی از اجزاءِ نهائی و غیرمشتق نیست). آناکساگوراس می‌پرسد[۱۳]: «چگونه موی می‌تواند از آنچه موی نیست ناشی شود، یا گوشت از آنچه گوشت نیست؟» امّا نتیجه نمی‌شود که هرچیزی که به نظر می‌رسد همگون است واقعاً چنین است. بدین سان ارسطو نقل می‌کند که آناکساگوراس معتقد نبود که عناصر امپدکلس ــ خاك، هوا، آتش و آب ــ واقعاً نهائی باشند؛ برعکس آنها مخلوطهایی هستند مرکّب از اجزاءِ کیفاً مختلف.[۱۴]

در آغاز، اجزاءِ همهٔ انواع با هم مخلوط بودند ــ برطبق نظر آناکساگوراس جزءِ تقسیم‌ناپذیر وجود ندارد. «همهٔ اشیاء با هم بودند، نامتناهی هم در عدد و هم در کوچکی؛ زیرا کوچك هم نامتناهی بود. و تا وقتی که همهٔ اشیاءِ با هم بودند، هیچ یك از آنها به سبب کوچکی نمی‌توانست متمایز باشد.»[۱۵] «همهٔ اشیاء در کلّ هستند». متعلّقهای تجربه وقتی پدید می‌آیند که اجزاءِ اصلی طوری فراهم آیند که درشیءِ حاصل شده اجزاءِ نوع معیّنی فزونی داشته باشند. بدین گونه در خلیط نخستین اجزاءِ طلا پراکنده و با همهٔ اقسام سایر اجزاء مخلوط بودند؛ امّا وقتی اجزاءِ طلا طوری ــ با دیگر اجزاء ــ فراهم آمدند که شیءِ مرئی حاصل از آنها عمدةً شامل اجزاءِ طلا بود، طلای مورد تجربهٔ ما به دست می‌آید. چرا می‌گوییم «با دیگر اجزاء»؟ برای اینکه برطبق نظر آناکساگوراس در متعلّقهای واقعی و انضمامیِ[۱۶] تجربه، اجزاءِ همهٔ اشیاء وجود دارند؛ با این حال طوری ترکیب شده‌اند که یك نوع جزء فزونی دارد و نامی که کلّ شیء می‌گیرد ناشی از همین امر است. آناکساگوراس به این نظریّه معتقد بود که «در هر چیزی بخشی از هر چیز هست»[۱۷]، ظاهراً به این دلیل که نمی‌توانست برای امر تغیّر تبیین دیگری بیابد. مثلا اگر علف گوشت می‌شود، باید اجزاءِ گوشت در علف باشد (زیرا چگونه «گوشت می‌تواند از آنچه گوشت نیست» پدید آید؟)، و حال آنکه از سوی دیگر در علف باید اجزاءِ علف بیشتر باشد. بنابراین علف عمدةً و بیشتر شامل علف است، امّا در عین حال حاوی دیگر انواع اجزاء نیز هست، زیرا «در هرچیزی بخشی از هرچیز هست.» و «اشیائی که در

۱۳. قطعهٔ ۱۰.
۱۴. *دربارهٔ کون و فساد*، گاما، ۱، ۳۱۴ الف ۲۴. *دربارهٔ آسمان*، گاما، ۳، ۳۰۲ الف ۲۸.
۱۵. قطعهٔ ۱.

16. concrete

۱۷. قطعهٔ ۱۱.

یك عالم هستند با تبر آنها را از یکدیگر منقسم یا منقطع نکرده اند، نه گرم را از سرد و نه سرد را از گرم.»[۱۸] بدین طریق، آناکساگوراس سعی می کرد که رأی پارمنیدی درباب وجود را حفظ کند، و درعین حال موضع واقع بینانه ای نسبت به تغیّر اتّخاذ می کرد، به این معنی که آن را به عنوان توهّم حواس مردود نمی شمرد، بلکه به عنوان یك حقیقت می پذیرفت، وسپس می کوشید تا آن را با نظریهٔ الثایی وجود سازش دهد. بعدها ارسطو کوشش می کند که اشکالات ناشی از رأی پارمنیدس را دربارهٔ تغیّر با قول به تمایز بین قوّه وفعل حل کند.

برنت فکر نمی کند که آناکساگوراس می انگاشت، چنانکه اپیکوریان چنین فرض می کردند، «که باید اجزاءِ خُردی در نان و آب باشد که شبیه اجزاءِ خون و گوشت و استخوانها باشد.»[۱۹] به عقیدهٔ او نظر آناکساگوراس این بود که اضداد یعنی گرم و سرد یا خشك و تر ند که هرچیزی آنها را دربردارد. نظریهٔ برنت یقیناً متّکی بر دلائل بسیاری است. ما قبلا قطعه ای را دیدیم که در آن آناکساگوراس می گوید که «اشیائی که در یك عالَم هستند با تبر آنها را از یکدیگر منقسم یا منقطع نکرده اند، نه گرم را از سرد و نه سرد را از گرم.» به علاوه، چون بنابر نظر آناکساگوراس، اجزاءِ تقسیم ناپذیر وجود ندارند، پس اجزائی نهائی به این معنی که دیگر نتوان آنها را بازهم تقسیم کرد نمی تواند موجود باشد. امّا به نظر نمی رسد که از تقسیم پذیری اجزاء بالضروره نتیجه شود که، به عقیدهٔ فیلسوف، انواع نهائیی که از لحاظ کیفی نتوانند تجزیه شوند وجود ندارند. مگر آناکساگوراس خود صریحاً نپرسیده است که چگونه موی می تواند از آنچه موی نیست ناشی شود؟ علاوه براین در قطعهٔ ۴ سخن از اختلاط همهٔ اشیاء است، اختلاطی «از تر و خشك، و گرم و سرد، و روشن و تاریك، و از مقدار زیادی خاك که درآن بود، و از تعداد بی شماری از بذرها که هیچ شباهتی با یکدیگر ندارند. زیرا هیچ یك از سایر اشیاء هم مانند دیگری نیست. و چون این اشیاء چنین اند، باید معتقد باشیم که همهٔ اشیاء در کل هستند.» این قطعه بسختی این عقیده را ایجاد می کند که «اضداد» دارای امتیاز خاصّی باشند. بنابراین درعین قبول اینکه می توان سخنان بسیاری در تأیید نظریهٔ برنت گفت، با این همه ما تفسیری را که قبلا در متن ارائه کردیم ترجیح می دهیم.[۲۰]

تا اینجا فلسفهٔ آناکساگوراس نوع متفاوتی از تفسیر امپدکلس از نظریهٔ پارمنیدس و سازگاری با آن است، و جنبه های ارزشمند خاصّی را ارائه نمی دهد. امّا وقتی به مسألهٔ قدرت یا نیرویی که عهده دار ساختن اشیاء از تودهٔ نخستین است می رسیم، سهم خاصّی را که

۱۸. قطعهٔ ۸. ۱۹. *فلسفهٔ یونانی*، بخش ۱، صفحات ۷۷ـ۸۸.

۲۰. رجوع کنید به زلّر، *طرحها*، ص ۶۲؛ استیس، *تاریخ انتقادی* صفحات ۹۵ به بعد؛ کووتی، ج ۱، *پیش از سقراطیان*، فصل ۲۱.

آناکساگوراس به فلسفه ادا می کند درمی یابیم. امپدکلس حرکت را در جهان به دونیروی جسمانی و مادّی عشق و نفرت نسبت داده بود، امّا آناکساگوراس به جای آنها اصل نوس یا عقل را معرّفی کرد. «با آناکساگوراس روشنایی ضعیفی طلوع می کند، زیرا نیروی فهم اکنون به عنوان اصل شناخته و تصدیق شده است.»[۲۱] آناکساگوراس می گوید «نوس برتمام موجوداتی که حیات دارند، هم بزرگتر و هم کوچکتر، توانایی دارد. و نوس بر تمامی چرخشِ کلّی توانایی داشت، به طوری که از همان آغاز سرچشمهٔ این چرخش بود... و نوس همهٔ اشیائی را که باید باشند، و همهٔ اشیائی را که بودند و اکنون هستند وخواهند بود، و این چرخش را که درآن اکنون ستارگان در گردشند و خورشید و ماه و هوا و اثیر را که جداشدند به نظم درآورد. و خود این چرخش جداشدن را باعث شد، و غلیظ از رقیق، گرم از سرد، روشن از تاریك، وخشك از تر جداشد. و بسیاری اجزاء در بسیاری چیزها وجود دارند. امّا هیچ چیز بکلّی جدا شده از چیزهای دیگر نیست بجز نوس. و تمام نوس همانند است، هم بزرگتر و هم کوچکتر؛ امّا هیچ چیز دیگر مانند چیز دیگر نیست، بلکه هر یك چیز آشکارا شامل چیزهایی بود و هست که از آنها بیش از همه چیز درآن هستند.»[۲۲]

نوس «نامتناهی و خودمختار است و با هیچ چیز آمیخته نیست، بلکه تنها وبنفسه و قائم به خود است.»[۲۳] پس آناکساگوراس نوس را چگونه تصوّر می کرد؟ وی آن را «لطیفترین و خالصترین چیزها» می نامد، «و او همه گونه علمی به همه چیز دارد و صاحب بزرگترین نیروهاست...» وی همچنین دربارهٔ نوس می گوید «درآنجاست که هرچیز دیگر هست، در تودهٔ احاطه کننده.»[۲۴] بدین سان فیلسوف از نوس یا عقل با کلمات مادّی سخن می گوید، یعنی به عنوان «لطیف ترین تمام چیزها» و به عنوان شاغل مکان. برنت، به استناد این قول اعلام می کند که آناکساگوراس هرگز از تصوّر یك اصل جسمانی فراتر نرفته است. وی نوس را خالصتر از دیگر اشیاءِ مادّی تصوّر کرده است، امّا هرگز به اندیشهٔ یك شیءِ غیرمادّی یا غیرجسمانی نرسیده است. زلّر با این نظر موافق نیست، و استیس خاطرنشان می کند که چگونه «هر فلسفه ای گرفتار این دشواری است که باید فکر غیرمحسوس را به زبانی که برای بیان اندیشه های مربوط به محسوس بسط یافته است بیان کند.»[25]. اگر ما از اذهان «روشن» یا «بزرگتر» بودنِ ذهن کسی از ذهن دیگری سخن بگوییم، این دلیل آن نمی شود که ما را در زمرهٔ مادّی مذهبان به شمار آورند. اینکه آناکساگوراس نوس را شاغل مکان تصوّر می کرده است

---

۲۱. هگل، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ص ۳۱۹. ۲۲. قطعهٔ ۱۲. ۲۳. قطعهٔ ۱۲. ۲۴. قطعهٔ ۱۴.
۲۵. *تاریخ انتقادی*، ص ۹۹.

دلیل کافی نیست که اعلام کرده باشد که **نوس** جسمانی است، به شرط آنکه وی اندیشهٔ تمایزی صریح بین روح [عقل، ذهن، فکر] و مادّه را تصوّر و ادراک کرده باشد. لامکانیِ روح تصوّری است که بعدها پدید آمده است. شاید خرسندکننده ترین تفسیر این تفسیر باشد که به موجب آن آناکساگوراس، در تصوّر خود از امر روحانی، موفّق نشده است که تفاوت اساسی بین امر روحانی و امر جسمانی را به نحوی روشن دریابد. امّا این بدان معنی نیست که بگوییم که او یك مادّی مذهب جزمی[26] بوده است. برعکس، وی در آغاز یك اصل روحی و عقلی معرّفی کرد، هرچند موفّق نشد که تفاوت اساسی بین این اصل و مادّه ای را که این اصل شکل می دهد یا به حرکت درمی آورد به نحو کامل دریابد.

نوس در تمام اشیاءِ زنده، آدمیان و حیوانات و گیاهان، حضور دارد و در همه یکی است. بنابراین تفاوت میان این اشیاء ناشی از تفاوت اساسی بین نفوس آنها نیست بلکه مربوط به تفاوت بین ابدان آنهاست، که کار کاملتر **نوس** را تسهیل می کنند یا مانع می شوند. (امّا آناکساگوراس آگاهی انسان را دربارهٔ شخصیّت مستقلّ خود تبیین نمی کند.)

نوس را نباید به عنوان خالق مادّه تصوّر کرد. مادّه ازلی است، و وظیفهٔ **نوس** به نظر می رسد ایجاد حرکت چرخشی یا دورانی و حلقه وار در قسمت تودهٔ مخلوط است، که خود این عمل حلقه وار و چرخشی، چون گسترش یابد، علّت حرکت بعدی می شود. بدین سان ارسطو، که در *مابعدالطبیعه* می گوید که آناکساگوراس «همچون مردی بخرد در میان ناسنجیده گویانی که پیشتر از او بودند برجسته بود»،[27] همچنین می گوید که «آناکساگوراس عقل را به عنوان **عامل خارج از دستگاه**[28] (همچون یك ابزار مکانیکی) برایِ تبیین ساخت و تشکیل عالَم به کار می بَرد؛ و هر وقت در تبیین اینکه چرا هرچیزی ضرورةً هست درمی ماند پای آن [عقل] را به میان می کشد. امّا در موارد دیگر هرچیزی را به عنوان علّت برعقل مرجّح می شمارد.»[29] بنابراین ما به آسانی می توانیم به یأس و ناامیدی سقراط پی ببریم که با کشف آناکساگوراس تصوّر می کرد که به فکری کاملا نو دست یافته است، ولی چنین دریافت: «تمام انتظارات مفرطم برباد رفت وقتی فهمیدم که وی عقل را مدخلیّتی نمی دهد، و درترتیب و انتظام اشیاء و امور هیچ نیروی علّی به عقل نسبت نمی دهد، بلکه هوا و اثیر و آب و گروهی ازدیگر چیزهای عجیب را علّت می شمارد.»[30] با وجود این، هرچند وی موفّق نشد که آن اصل را به نحو کامل به

---

26. dogmatic materialist

۲۷. *مابعدالطبیعه*، آلفا ۳، ۹۸۴ ب ۱۵ـ۱۸.

۲۸. deus ex machina. معنای عبارت، «خدای بیرون از ماشین» است. ــ م.

۲۹. *مابعدالطبیعه*، آلفا ۴، ۹۸۵ الف ۱۸ ـ ۲۱.

۳۰. فیدون، ۹۷ ب ۸.

کار برد، با وارد کردن یك اصل بسیار مهم در فلسفهٔ یونانی که درآینده ثمره ای عالی به بار آورد باید مورد اعتنا و اعتبار باشد.

فصل ۱۰

اتمیان

بنیانگذار نحلهٔ اتمی لوکیپوس[۱] اهل میلتوس بود. بعضی براین عقیده بوده اند که لوکیپوس هیچگاه وجود نداشته است،[۲] امّا ارسطو و تئوفراستس او را مؤسّس فلسفهٔ اتمی شناخته اند، و ما بسختی می توانیم فرض کنیم که آنان اشتباه کرده اند. تعیین تاریخ زندگانی وی میسّر نیست، لیکن تئوفراستس می گوید که لوکیپوس عضوی از نحلهٔ پارمنیدس بود، وما در *زندگینامهٔ لوکیپوس* اثر دیوگنس می خوانیم که وی شاگرد زنون بوده است («همو زنون را استماع کرده بود»). به نظر می رسد که کتاب *نظام جهان بزرگ*[۳]، که بعداً ضمن آثار دموکریتس آبدرایی[۴] ثبت شده، در واقع اثر لوکیپوس بوده است، و بدون تردید برنت کاملا برحقّ است وقتی مجموعهٔ تألیفات دموکریتی را با مجموعهٔ آثار بقراطی مقایسه و اظهارنظر می کند که در هیچ یك از این دو مورد نمی توان مؤلّفان رساله های گوناگون مجموعه را تشخیص داد.[5] تمام مجموعه کار و اثر یك نحله است، و بسیار نامحتمل است که ما هرگز بتوانیم هر اثر را به مؤلّف مربوطش نسبت دهیم. بنابراین در بحث از فلسفهٔ اتمی ما نمی توانیم ادّعا کنیم که آنچه را که از آنِ لوکیپوس است از آنچه مربوط به دموکریتس است بازشناسیم. امّا چون دموکریتس به طور قابل توجّهی متعلّق به زمان سپس تر است و نمی توان وی را با دقتی تاریخی درردیف پیش از سقراطیان قرار داد، ما نظریهٔ او را دربارهٔ ادراك حسّی، که بدان وسیله کوشید تا به

---

1. Leucippus

۲. مثلا اپیکورُس وجود وی را انکار می کرد، لیکن اظهار عقیده شده است که این انکار ناشی از قصد اپیکورس به دعوی اصیل بودن نظریات خود بوده است.

3. *Great Diakosmos* 4. Democritus of Abdera

۵. *آغاز فلسفهٔ یونانی*، ص ۳۳۱.

پروتاگوراس[6] پاسخ دهد، و نیز نظریهٔ وی را دربارهٔ رفتار انسانی به یکی از فصول آینده وامی گذاریم. در واقع بعضی از مورّخان فلسفه از نظریّه های دموکریتس با توجّه به این نکات گفتگو می کنند، هنگامی که فلسفهٔ اتمی را در بخشی که به فلاسفهٔ پیش از سقراط اختصاص یافته است مورد بحث قرار می دهند، امّا نظر به تاریخ زندگیِ بدون شك سپس ترِ دموکریتس، ظاهراً پیروی از برنت در این موضوع مرجّح است.

فلسفهٔ اتمی در واقع توسعهٔ منطقی فلسفهٔ امپدکلس است. امپدکلس کوشید اصل پارمنیدیِ انکار انتقال وجود به لاوجود یا برعکس را با امر بدیهی و مشهود تغیّر به وسیلهٔ وضع چهار عنصر، که به نسبتهای مختلف با هم آمیخته اند و متعلّق های تجربهٔ ما را می سازند، سازش دهد. امّا وی واقعاً نظریهٔ خود را دربارهٔ اجزاء خوب نپرورانید، و تبیین کمّیِ اختلافات کیفی را به نتیجهٔ منطقی اش نرساند. فلسفهٔ امپدکلس یك مرحلهٔ انتقالی را برای تبیین تمام اختلافات کیفی با کنار هم نهادنِ مکانیکیِ اجزاءِ مادّی برحسب الگوهای متفاوت به وجود آورد. به علاوه، نیروهای امپدکلس، یعنی عشق و نفرت، نیروهای مَجازی بودند، که در یك فلسفهٔ به تمام معنی مکانیستی باید حذف شوند. گام نهائی برای تکمیل مکانیسم را اتمیان برداشتند.

بنابر نظر لوکیپوس و دموکریتس شمار نامحدودی واحدِ تقسیم ناپذیر وجود دارند که اتمها (ذرّات تجزیه ناپذیر) نامیده می شوند. اینها به ادراك حسّی درنمی آیند، زیرا بسیار خُردند و حواس نمی توانند آنها را ادراك کنند. اتمها در اندازه و شکل مختلفند، لیکن کیفیّتی ندارند مگر سختی و صلابت یا نفوذناپذیری. عدداً نامحدودند و در خلأ حرکت می کنند. (پارمنیدس واقعیّت مکان تهی را انکار کرده بود. فیثاغوریان خلأ را برای اینکه واحدهاشان جدا نگه داشته شوند پذیرفته بودند، لیکن آن را با هوای جوّ، که امپدکلس ثابت کرد جسمانی است، یکی گرفتند. امّا لوکیپوس در عین حال هم غیرواقعی بودن مکان تهی و هم وجود آن را تصدیق می کرد، و مقصودش از غیرواقعی، غیرجسمانی بود. او این موضع خود را با این گفتار بیان می کرد که «آنچه نیست» درست به همان اندازه واقعی است که «آنچه هست.» پس فضا یا خلأ جسمانی نیست، امّا به اندازهٔ جسم واقعی است.) اپیکوریانِ سپس تر، احتمالا تحت تأثیر اندیشهٔ ارسطو دربارهٔ سنگینی و سبکی مطلق، معتقد بودند که اتمها همه در خلأ به طرف پایین به واسطهٔ نیروی ثقل درحرکتند. (ارسطو می گوید که هیچ یك از اسلافش براین عقیده نبوده اند.) آئتیوس[7] صریحاً می گوید که در حالی که دموکریتس اندازه و شکل را به اتمها نسبت می داد، وزن را به آنها نسبت نمی داد، بلکه اپیکورُس[8] وزن را به منظور تبیین حرکت

6. Protagoras 7. Aëtius 8. Epicurus

اتمها افزود.[۹] سیسرُن (کیکرو = چیچرو)[۱۰] همین را نقل می کند، و نیز اعلام می دارد که بنابر نظر دموکریتس در خلأ، «بالا» یا «پایین» یا «وسط» وجود ندارد.[۱۱] اگر این آن چیزی است که دموکریتس معتقد بود، پس او کاملا برحق بود، زیرا هیچ بالا و پایین مطلقی وجود ندارد؛ امّا چگونه وِی در این مورد حرکت اتمها را تصوّر می کرد؟ ارسطو در رسالهٔ *دربارهٔ نفس*[۱۲] به دموکریتس مقایسه‌ای را نسبت می‌دهد بین حرکات اتمهای نفس و ذرّات موجود در پرتو آفتاب که این سو و آن سو در تمام جهات می جهند، حتّی وقتی که بادی وجود ندارد. ممکن است که این همان نظریهٔ دموکریتی دربارهٔ حرکت آغازینِ اتمها بوده باشد.

به هر حال، به هر نحو که اتمها در آغاز در خلأ به حرکت درآمده باشند ودر هر لحظه از زمان که برخوردهایی رخ داده باشد، اتمهایی که شکل نامنظّم داشتند به یکدیگر بند شدند و گروههایی از اتم تشکیل دادند. بدین نحو حرکت گردبادی و چرخشی (آناکساگوراس) آغاز شد، و جهان رو به تشکّل و صورت‌پذیری نهاد. در صورتی که آناکساگوراس فکر می کرد که اجسام بزرگتر هرچه بیشتر از مرکز رانده خواهند شد، لوکیپوس خلاف آن را قائل وبه خطا معتقد بود که در چرخیدن باد یا آب اجسام بزرگتر به طرف مرکز متمایلند. اثر دیگر حرکت در خلأ این است که اتمهایی که در اندازه و شکل مشابه‌اند گرد هم می آیند همان گونه که در یك غربال دانه‌های ارزن و گندم و جو یکجا جمع می‌شوند، یا امواج دریا سنگهای دراز را با سنگهای دراز و سنگهای گرد را با سنگهای گرد توده می کند. بدین طریق چهار «عنصر» ــ آتش، هوا، خاك و آب ــ ساخته می‌شوند. بدین گونه از برخورداتمهای نامتناهی که در خلأ درحرکتند جهانهای بی‌شمار پدید می آیند.

قابل توجّه است که در فلسفهٔ اتمی نه نیروهای امپدکلس، عشق و نفرت، دیده می شود و نه نوس آناکساگوراس: بی‌گمان لوکیپوس تصوّر نمی کرد که فرض نیروی محرّکی ضروری باشد. در آغاز اتمها در خلأ وجود داشتند، همین و بس: از این آغاز عالَمِ تجربهٔ ما پدید آمد، و هیچ قدرت خارجی یا نیروی محرّکی به عنوان علّت ضروری برای حرکت اوّلیّه فرض نشد. ظاهراً جهانشناسانِ نخستین تصوّر نمی کردند که حرکت نیاز به تبیین داشته باشد، ودر فلسفهٔ اتمی حرکت ازلی و ابدی اتمها به عنوان بی نیاز از غیرملاحظه شده است. لوکیپوس دربارهٔ

---

۹. آئتیوس، بخش اول، ۳، ۱۸ و ۱۲، ۶ (دیلس ۶۸ A ۴۷).

10. Cicero

۱۱. *دربارهٔ سرنوشت*، ۲۰، ۴۶ و *دربارهٔ حدود*، بخش اول، ۶، ۱۷ (دیلس ۶۸ A ۴۷ و ۵۶).

۱۲. *دربارهٔ نفس*، دفتر اوّل، ۲، ۴۰۳ ب ۲۸ به بعد.

هر چیز به عنوان اینکه **به اقتضای عقل و منطق و به اقتضای ضرورت** اتّفاق می افتد[۱۳] سخن می گوید و این جمله در نگاه نخست به نظر می رسد که با نظریهٔ او دربارهٔ حرکت اوّلیهٔ نامُبیَّنِ اتمها و برخورد اتمها ناسازگار است. امّا تصادم و برخورد اتمها بالضّروره به سبب شکل و وضع اتمها و حرکات نامنظّم آنها رخ می دهد، و حال آنکه حرکت اوّلیهٔ اتمها، به لحاظ اینکه یك امر قائم به خود است نیازمند تبیین دیگری نیست. در واقع برای ما ممکن است انکار صدفه و در عین حال وضع یك حرکت ازلیِ نامبیّن عجیب بنماید ــ ارسطو اتمیان را به سبب تبیین نکردن مبدأ حرکت و انواع حرکت سرزنش می کند[۱۴] ــ امّا نبایستی نتیجه بگیریم که لوکیپوس می خواسته است حرکت اتمها را به صدفه نسبت دهد: به نظر او حرکتِ ازلی و ادامهٔ حرکت نیازمند هیچ تبیینی نیست. به عقیدهٔ ما، ذهن از چنین نظریه‌ای می رمد و نمی تواند با تحلیل نهائی لوکیپوس خرسند بماند؛ امّا این یك حقیقت تاریخیِ جالب توجّه است که خود وی به این تحلیل نهائی قانع بود و در جستجوی هیچ «نخستین محرّك غیرمتحرّکی» برنیامد.

باید توجّه کرد که اتمهای لوکیپوس و دموکریتس وحدات فردِ[۱۵] فیثاغوری متّصف به صفات وجود پارمنیدی هستند ــ زیرا هریك از آنها به منزلهٔ «واحد» پارمنیدی است. و از آنجایی که عناصر از ترتیبها و وضعهای گوناگون اتمها ناشی می شوند، می توان آنها را به «اعدادِ» فیثاغوری تشبیه کرد، اگر این اعداد به عنوان الگوها یا «اعداد دارای شکل» ملحوظ شوند. این بیان می تواند تنها معنایی برای این سخن ارسطو باشد که «لوکیپوس و دموکریتس در حقیقت همهٔ اشیاء را عدد ساختند و آنها را حاصل از اعداد شمردند.»[۱۶]

لوکیپوس، در طرح مفصّل خود از عالَم، تا اندازه ای مرتجع بود، نظریهٔ فیثاغوری را دربارهٔ کرویّت زمین رد کرد، و مانند آناکساگوراس به نظریهٔ آناکسیمنس بازگشت که برطبق آن زمین شبیه یك دایره زنگی است که در هوا شناور است. امّا، هرچند جزئیات جهانشناسی اتمی دلالت بر پیشرفت جدیدی ندارد، لوکیپوس و دموکریتُس برای آنکه تمایلات قبلی را به نتیجهٔ منطقی آنها رساندند و بیان ماشینیِ محض و تبیینی از واقعیّت عرضه کردند قابل ملاحظه اند. کوشش برای ارائهٔ تبیین کاملی از عالم برحسب ماتریالیسم مکانیکی، چنانکه همگی می دانیم، درعصر جدید تحت تأثیر علم فیزیك دوبارهِ به صورت بسیار پرداخته تری پدیدار شده است، لیکن فرض درخشان لوکیپوس و دموکریتس به هیچ وجه کلمهٔ آخر در فلسفهٔ یونانی نبود: فلاسفهٔ بعدی یونان دریافتند که تمام قلمروهای وسیع عالم را نمی توان به عمل متقابل مکانیکی اتمها احاله کرد.

---

۱۳. قطعهٔ ۲ (آئتیوس، بخش اول، ۲۵، ۴).

۱۴. *فیزیك*، تتا ۱، ۲۵۲ الف ۳۲؛ *دربارهٔ آسمان*، گاما ۲، ۳۰۰ ب ۸؛ *مابعدالطبیعه*، آلفا ۴۱، ۹۸۵ ب ۱۹ـ۲۰.

۱۵. monads (وحدات یا جواهر فرد). ــ م.

۱۶. *دربارهٔ آسمان*، گاما ۴، ۳۰۳ الف ۸.

فصل ۱۱

فلسفهٔ پیش از سقراط

۱. غالباً گفته شده است که فلسفهٔ یونانی پیرامون مسألهٔ واحد (وحدت) و کثیر (کثرت) دور می‌زند. در همان نخستین مراحلِ فلسفهٔ یونانی مفهوم وحدت را می‌یابیم: اشیاء به یکدیگر تغییر می کنند ــ بنابراین باید موضوع[1] مشترکی، اصل نهائیی، وحدتی در زیر اختلاف و تنوّع وجود داشته باشد. طالس آن اصل مشترك را آب اعلام کرد، آناکسیمنس هوا، هراکلیتس آتش: آنان اصول متفاوتی برگزیدند، لیکن هر سه فیلسوف یك اصل نهائی را باور داشتند. امّا هرچند امر تغیّر ــ آنچه ارسطو «تغیّر جوهری» نامید ــ ممکن است به ذهن جهانشناسانِ نخستین مفهوم وحدتی در بنیان جهان را القا کرده باشد، اشتباه خواهد بود که این مفهوم را به یك نتیجهٔ علم فیزیکی احاله کنیم. تا آنجا که دلیل دقیق علمی در کار است، آنان معلومات کافی برای تضمین ادّعایشان دربارهٔ وحدت نداشتند، تا چه رسد به تضمین ادّعایشان دربارهٔ اصل نهائیِ بخصوصی، اعمّ از آب یا آتش یا هوا. حقیقت این است که نخستین جهانشناسان از دانسته‌ها فراتر رفتند و به شهود وحدتِ کلّی جهش کردند: آنان از آنچه می توان آن را قدرت شهود مابعدالطّبیعی نامید برخوردار بودند، و این موجدِ افتخار و دعوی آنان برای احراز مقامی در تاریخ فلسفه است. اگر طالس خود را با این گفته قانع کرده بود که خاك از آب پدید می آید، به قول نیچه «ما فقط یك فرضیّهٔ علمی می داشتیم: یك فرضیهٔ نادرست، هرچند با وجود این ردّ آن دشوار است.» امّا طالس به ماوراءِ یك فرضیهٔ علمی محض رفت: وی به یك نظریهٔ مابعدالطّبیعی رسید که به صورت نظریهٔ مابعدالطّبیعیِ **همه چیز واحد است** بیان شده است.

اجازه دهید باز هم از نیچه نقل کنم. «به نظر می آید که فلسفهٔ یونانی با تفنّن نامعقولی آغاز

---

1. substratum

می شود، با این قضیّه که آب مبدأ و منبع و زهدان همه چیز است. آیا واقعاً ضروری است که دراینجا درنگ کنیم وکار را بجدّ بگیریم؟ آری، و برای سه دلیل: اوّلا، برای اینکه این قضیّه چیزی را دربارهٔ اصل و مبدأ اشیاء بیان می کند؛ ثانیاً، برای اینکه این کار را بدون تمثیل و تشبیه وافسانه می کند؛ ثالثاً، برای اینکه درآن، این اندیشه که همه چیز یکی است، هرچند فقط به طور پوشیده و در پرده، مندرج است. نخستین دلیلْ طالس را همچنان در جمع مردم دینی [دین مبتنی براساطیر] و خرافاتی وامی گذارد؛ امّا دلیل دوم وی را به خارج از این جمع می برد و همچون فیلسوفی طبیعی به ما می نمایاند؛ امّا به موجب دلیل سوم، طالس نخستین فیلسوف یونانی می شود.»[۲] این مطلبِ دربارهٔ دیگر جهانشناسانِ نخستین صادق است؛ مردانی نظیر آناکسیمنس و هراکلیتس نیز به ماوراءِ آنچه به وسیلهٔ مشاهدهٔ تجربیِ محض قابل تحقیق و پژوهش است پرواز کردند. درعین حال آنان با هیچ فرض اساطیری قانع نشدند، زیرا در جستجوی یك اصل واقعی وحدت، یعنی خمیرمایهٔ اصلی و نهائی تغیّرات، بودند: آنچه گفتند بجدّ تمام گفتند. در اندیشهٔ آنان جهان عبارت بود از کلّ یا نظامی که قانون برآن حاکم است. اقوال آنان را خرد و فکر رهبری می کرد، نه تخیّل صِرف یا اساطیر؛ و بنابراین سزاوارند که به عنوان نخستین فیلسوفان اروپا به شمار آیند.

۲. امّا هرچند نخستین جهانشناسان اندیشهٔ وحدت جهانی به ذهنشان خطور کرد، با امر کثرت و تعدّد و تنوّع روبرو بودند، و ناگزیر می کوشیدند تا از لحاظ نظری این کثرت بدیهی را با وحدت مفروض خود سازش دهند ــ به عبارت دیگر، می بایست جهان را چنانکه ما می شناسیم تبیین کنند. مثلا در حالی که آناکسیمنس به اصل تکاثف و تخلخل متوسّل شد، پارمنیدس، با تمسّك به نظریهٔ بزرگ خویش که وجودْ واحد و لایتغیّر است، صریحاً حقایق تغیّر و حرکت و کثرت را به عنوان توهّم حواس انکار کرد. امپدکلس چهار عنصر نهائی وضع کرد که همهٔ اشیاء تحت تأثیر عمل عشق و نفرت از آنها ساخته شده اند، و آناکساگوراس به خصیصهٔ نهائی نظریهٔ اتمی و تبیین کمّیِ اختلاف کیفی معتقد بود، و بدین سان حقّ کثرت را ادا کرد، در حالی که علی‌رغم این حقیقت که هراتم «واحدِ» پارمنیدی را نشان می‌دهد، تمایل داشت که نگرش بیشتر را دربارهٔ وحدت رها کند.

بنابراین می توانیم بگوییم که در حالی که پیش از سقراطیان با مسألهٔ وحدت و کثرت دست به گریبان بودند، موفّق به حلّ آن نشدند. در واقع فلسفهٔ هراکلیتی مفهوم عمیقترِ وحدت در اختلاف و تنوّع را دربر داشت، لیکن گرفتار تأکید بیش از حد بر صیرورت و مشکلات حاصل

۲. *فلسفه در طیّ عصر فاجعه‌آمیز یونانیان*، در بخش ۳.

از نظریهٔ «آتش» بود. بنابراین پیش از سقراطیان در حلّ مسأله کامیاب نشدند، و این مسأله دوباره توسّط افلاطون وارسطو که نبوغ و قریحهٔ سرشار خود را مصروف آن کردند، مطرح شد.

۳. امّا اگر مسألهٔ وحدت و کثرت تا دورهٔ پس از سقراط نیز همچنان فلسفهٔ یونانی را به خود مشغول داشت و راه‌حلهای بسیار خرسند کننده‌تری نزد افلاطون و ارسطو پیدا کرد، بدیهی است که نمی‌توانیم خصیصهٔ فلسفهٔ پیش از سقراط را برحسب این مسأله تعیین کنیم. برای این کار به وجه ممیّز دیگری نیاز داریم. کجا می‌توان آن را یافت؟ می‌توانیم بگوییم که فلسفهٔ پیش از سقراط بر عالَم خارجی، یعنی شیء یا عین،[3] یا غیرخود،[4] متمرکز است. البتّه انسان، یا شاسنده،[5] یا خود، از دایرهٔ مطالعه و بررسی خارج نبود، لیکن علاقه به غیرخود بیشتر و مستولی بود. این را می‌توان از سؤالی که متفکّران متوالی پیش از سقراط از خود می‌کردند فهمید. «جهان در نهایت از چه ترکیب شده است؟» در پاسخ به این سؤال نخستین فلاسفهٔ ایونی یقیناً به ماوراءِ آنچه معلومات تجربی گواهی می‌داد رفتند؛ امّا، چنانکه قبلا خاطرنشان شد، با این مسأله با روحیّهٔ فلسفی روبرو شدند نه با روحیّهٔ افسانه‌سرایان اساطیری. آنان تمایزی بین علم فیزیکی (علم طبیعت) و فلسفه قائل نبودند، و ملاحظات «علمی» را که دارای خصیصهٔ صرفاً عملی بود با تفکّرات فلسفی درمی‌آمیختند؛ لیکن باید به خاطر داشت که تشخیص میان علم فیزیکی و فلسفه در آن مرحلهٔ ابتدائی به سختی امکان داشت ــ آنان می‌خواستند چیزی بیشتر دربارهٔ جهان بدانند، وطبیعی بود که مسائل علمی و مسائل فلسفی به یکدیگر آمیخته شوند. از آنجا که آنان علاقه‌مند به دریافتن ماهیّت نهائی جهان بودند، نظریّاتشان به عنوان نظریّات فلسفی قلمداد می‌شود؛ امّا چون هنوز تمایزی روشن بین روح و مادّه حاصل نشده بود، و چون مسألهٔ آنان تا اندازهٔ زیادی پیرامون امر تغیّر مادّی دور می‌زد، پاسخشان بیشتر با الفاظ و مفاهیم مأخوذ از مادّه بیان می‌شد. آنان «خمیرمایهٔ» نهائی جهان را طبیعةً نوعی مادّه یافتند ــ خواه آب در نظر طالس، یا نامتعیّن آناکسیمندر، یا هوای آناکسیمنس، یا آتش هراکلیتُس، یا اتمهای لوکیپوس، و بنابراین قسمت مهمّی از موضوع مورد مطالعهٔ آنان همان است که امروزه درقلمرو مطالعات دانشمندان فیزیك جای دارد.

بنابراین نخستین فلاسفهٔ یونانی را حقّاً باید جهانشناس نامید، زیرا آنان مشتاق شناختن ماهیّت جهان، یعنی متعلّق شناسایی ما، بودند، و خود انسان بیشتر از جنبهٔ عینی و به عنوان جزئی از جهان مورد ملاحظه بود تا از جنبهٔ ذهنی و به عنوان فاعل شناسایی یا به عنوان صاحب

3. Object 4. not - self 5. Subject

ارادهٔ اخلاقی و فاعل عمل. آنان در مطالعهٔ خود از جهان به هیچ نتیجهٔ نهائی برای تبیین همهٔ عوامل مورد بحث نرسیدند، و این ورشکستگی آشکار جهانشناسی، همراه با دیگر عللی که قریباً ملاحظه خواهد شد، طبیعةً به تغییر جهت علاقه از شیء به شخص و از جهان به خود انسان منجر شد. این تغییر علاقه را، که سوفیستها نمونه و مثال بارز آن هستند، در بخش بعدی این کتاب مطالعه خواهیم کرد.

۴. اگرچه درست است که فلسفهٔ پیش از سقراط حول جهان خارجی دورمی زند، و این علاقهٔ جهانشناسی وجه ممیّز فلسفهٔ پیش از سقراط از فلسفهٔ سقراطی است، باید اشاره کرد که به هرحال یك مسأله مرتبط با انسان به عنوان شناسنده در فلسفهٔ پیش از سقراط مطرح بود، و آن رابطهٔ میان تجربهٔ حسّی و عقل است. بدین گونه پارمنیدس، با مفهوم «واحد» آغاز کرد، و خود را برای تبیین به وجود آمدن و از میان رفتن ــ که در تجربهٔ حسّی معلوم است ــ ناتوان یافت و شهادت حواس را به عنوان توهّم کنار گذاشت، و اعتبار فقط عقل را، که به تنهایی قادر به دست یافتن به امر واقعی و امر پایداراست، ادّعا نمود. امّا این مسأله به روشی کامل یا کافی مورد بحث قرار نگرفت، ووقتی پارمنیدس اعتبار ادراك حسّی را انکار کرد، این کار را به دلیل نظریّه یا فرض مابعدالطّبیعی کرد، نه از روی مطالعهٔ ممتدّ طبیعتِ ادراك حسّی و طبیعت فکر غیرحسّی.

۵. چون نخستیــن متفکّران یونانی را بحق می توان فلاسفه نامید، وچون آنان تا اندازهٔ زیادی با روش عِمل و عکس‌العمل، یا وضع (تز) و وضع مقابل (آنتی تز)، عمل می‌کردند (مثلا تأکید هراکلیتس بر صیرورت و تأکید پارمنیدس بر وجود)، جز این نباید انتظار داشت که تخمه های گرایشها و نحله های فلسفی بعد در فلسفهٔ پیش از سقراط قابل تشخیص باشد. بدین سان وقتی که نظریهٔ «واحد» پارمنیدی، با ستایش عقل و بی اعتباری ادراك حسّی توأم شود، می توانیم تخمه های ایدئالیسم بعدی را درآن ببینیم؛ وحال آنکه در معرّفی نوس توسّط آناکساگوراس ــ هر اندازه هم استفادهٔ عملی او ازنوس محدود باشد ــ می توانیم تخمه های خداشناسی فلسفی را مشاهده کنیم؛ ودر اتمیسم لوکیپوس ودموکریتس می توانیم طلایهٔ فلسفه های ماتریالیستی و مکانیستی را که سعی در تبیین کیفیّت به وسیلهٔ کمّیّت و تحویل هرچیز درجهان به مادّه و محصولات مادّه دارند ملاحظه کنیم.

۶. از آنچه گفته شد روشن است که فلسفهٔ قبل از سقراط فقط یك مرحلهٔ پیش از فلسفه نیست که در مطالعهٔ فکر یونانی بتوان آن را به شمار نیاورد ــ به طوری که اگر بی‌درنگ باسقراط و افلاطون آغاز کنیم موجّه باشیم. فلسفهٔ پیش از سقراط مرحلهٔ قبل از فلسفه نیست، بلکه نخستین مرحلهٔ فلسفهٔ یونانی است: این فلسفه نمی تواند فلسفهٔ خالص و نامخلوط باشد، امّا

فلسفه است، و شایسته است که برای ارزش ذاتیش به عنوان نخستین کوشش یونانی برای نیل به فهم عقلانی جهان مورد مطالعه قرارگیرد. به علاوه، این فلسفه دستگاه جامع وکاملی نیست، که دیوار نفوذناپذیری آن را از فکر فلسفی بعدی جدا کرده باشد؛ بلکه مقدّمه‌ای است بر دورهٔ بعد، زیرا درآن مسائلی مطرح شده که ذهنِ بزرگترین فلاسفهٔ یونانی را مشغول کرده است. فکر یونانی توسعه و تکامل می‌یابد، و هر چند ما بسختی می‌توانیم نبوغ و قریحهٔ اصیل وفطری مردانی مانند افلاطون و ارسطو را درست برآورد کنیم، خطاست که بپنداریم آنانِ تحت تأثیر گذشته نبودند. افلاطون از طریق نظامهای هراکلیتی و الئائی و فیثاغوری عمیقاً تحت تأثیر فکرِ پیش از سقراطی بود؛ ارسطو فلسفهٔ خود را وارث و حدّ کمال گذشته می‌دانست؛ و هردو متفکّر مسائل فلسفی را از پیشینیان خود گرفتند، و درست است که راه حلهای ابتکاری ارائه کردند، لیکن در عین حال با مسائل درموقعیّت تاریخیشان روبرو شدند. بنابراین بی‌معنی خواهد بود که تاریخ فلسفهٔ یونانی را با بحث دربارهٔ سقراط و افلاطون بدون هیچ بحثی از فکر پیشین آغاز کنیم، زیرا ما نمی‌توانیم سقراط یا افلاطون را ـــ یا ارسطو را نیز ـــ بدون شناختی از گذشته بفهمیم.

اکنون باید به مرحلهٔ بعد فلسفهٔ یونانی توجّه کنیم، که می‌توان آن را وضع مقابلی برای دورهٔ پیشین تفکر جهانشناختی دانست، یعنی دورهٔ سوفسطائی و سقراطی.

بخش دوم

دورهٔ سقراطی

فصل ۱۲

سوفسطائیان (سوفیستها)

نخستین فلاسفهٔ یونانی اصولاً به شیء و عین[1] توجّه و علاقه داشتند و می‌کوشیدند تا اصل نهائی همهٔ اشیاء را معیّن کنند. امّا موفقیّت آنان همسنگ صداقت فلسفی شان نبود، وفرضهای پی در پی که پیشنهاد کردند به آسانی به شکّاکیّت خاصّی در مورد امکان وصول به معرفت یقینی دربارهٔ ماهیّت نهائی جهان منجر شد. به علاوه نتیجهٔ طبیعی آرائی مانند آراءِ هراکلیتس و پارمنیدس طرز تلقّی شکّاکانه‌ای دربارهٔ اعتبار ادراك حسّی بود. اگر وجود ساکن است و ادراك حرکت توهّم است، یا اگر، برعکس، همه چیز در حال تغیّر دائم است و هیچ اصل واقعیِ ثابتی وجود ندارد، ادراك حسّی ما غیرقابل اعتماد است، و بنابراین پایه‌های جهانشناسی فرومی‌ریزد. نظامهای فلسفه که تا اینجا پیشنهاد شد یکدیگر را طرد کردند: در نظریّه‌های متضاد طبیعةً حقیقتی یافت می‌شد، لیکن هیچ فیلسوفی هنوز برنخاسته بود با توانایی کافی برای سازش دادن امور متعارض در یك ترکیب و تألیف عالی‌تر که در آن خطا زایل و عدالت نسبت به حقیقت موجود در آراءِ مخالف رعایت شده باشد. نتیجهٔ این وضع پدید آمدن نوعی بی‌اعتمادی به جهانشناسیها بود. و در واقع، اگر می‌بایست پیشرفتی حاصل شود، تغییر جهتی به سوی فاعل شناسایی،[2] به عنوان موضوع مورد تفکّر، ضروری بود. توجّه و دقّت فکر افلاطون بود که امکان نظریّه‌ای درستتر را که در آن حقّ هم ثبات و هم حرکت ادا شده باشد به وجود آورد؛ امّا تغییر توجّه از شیء به شخص و فاعل، که این پیشرفت را ممکن ساخت، ابتدا درمیان سوفسطائیان (سوفیستها) پدیدار شد، و تا اندازهٔ زیادی نتیجهٔ ورشکستگی فلسفهٔ پیشین یونانی بود. با وجود جدل[3] زنون، بعید می‌نمود که پیشرفتی در مطالعهٔ جهانشناسی واقعاً ممکن باشد.

1. Object 2. Subject 3. dialectic

در کنار شکّاکیّت که پیامد فلسفهٔ پیشتر یونان بود، عامل دیگری که توجّه را به فاعل شناسایی [خود انسان] رهنمون شد، تفکّر روزافزون دربارهٔ پدیده های فرهنگ و تمدّن بود، که تا اندازهٔ زیادی به سبب آشنایی گسترده و وسیع یونانیان با مردمان خارجی حاصل شده بود. نه تنها آنان چیزهایی دربارهٔ تمدّن ایران و بابل و مصر می‌دانستند، بلکه همچنین با مردمی که در مرحلهٔ خیلی فروتری بودند، مانند مردم اسکوتیه و تراکیه، تماس و ارتباط داشتند. در چنین احوالی، طبیعی بود که مردمِ هوشمندی مانند یونانیان از خود سؤالهایی بکنند؛ مثلا، آیا طرق گوناگون زندگی، اعمّ از ملّی و محلّی، آیین‌های دینی و اخلاقی، صرفاً قراردادند یا نه؟ آیا فرهنگ یونانی، درمقابل فرهنگهای غیر یونانی یا بیگانه، موضوع قانون است، ساختهٔ انسان و تغیّرپذیر و ناپایدار، یعنی موجود به حسب قانون، یا براساس و به اقتضای طبیعت وجود دارد، یعنی موجود بالطّبع؟ آیا این فرهنگ یك فرمان مقدّس و برخوردار از تأیید الهی است، یا می‌تواند تغییر کند، اصلاح و جرح و تعدیل شود و تکامل یابد؟ زلّر نشان می‌دهد که چگونه پروتاگوراس، پراستعدادترین سوفیستها از آبدرا، «این پاسگاه مقدّم فرهنگ ایونی در سرزمین بیگانهٔ تراکیه»،[۴] برخاست.

پس سوفیسم[5] (فنّ سوفسطائی) با فلسفهٔ پیشین یونانی از جهت موضوع مورد بحث خود، یعنی انسان و تمدّن و عادات انسان، اختلاف داشت: دربارهٔ جهان صغیر بحث می کرد نه جهان کبیر. انسان خودآگاه می شد: چنانکه سوفوکلس[۶] می گوید، «معجزات در جهان بسیار است، امّا هیچ معجزه ای بزرگتر از انسان نیست.»[۷] لیکن سوفیسم با فلسفهٔ پیشین یونانی در روش نیز اختلاف داشت. هر چند روش فلسفهٔ پیشتر یونان به هیچ وجه مشاهدهٔ تجربی را نفی و طرد نمی کرد، با این وصف دارای ویژگی استنتاجی و قیاسی[۸] بود. وقتی که فیلسوفی اصل کلّی

---

۴. *طرحها*، ص ۷۶.

۵. Sophism، منظور من از به کار بردن کلمهٔ «سوفیسم» این نیست که بفهمانم نظامی سوفسطائی وجود داشته است: مردانی که ما به عنوان سوفیستهای یونانی می شناسیم هم از جهت استعداد و هم از جهت عقایدشان تفاوت بسیار با یکدیگر داشتند: آنان گرایش یا حرکتی را نشان می‌دهند، نه نحله‌ای فلسفی را.

(یونانیان دانش را سوفیا و دانشمند را سوفوس یا سوفیستس می گفتند. سوفیسم یا فنّ سوفسطائی گاه دربارهٔ مجموع نظریّه‌ها و آراء و به عبارت دیگر تفکّر سوفوسها به کار می‌رود. سوفوس معمولا به معنی کسی است که دانش و خردمندی را شغل و حرفهٔ خود سازد و به کار تعلیم پردازد و از جایی به جایی برود و درس بدهد و مزد بگیرد. ـــ م.).

6. Sophocles

۷. *آنتیگونه*، ۳۳۲ به بعد.

8. deductive

خود، یعنی اصل مقوّم نهائی، را وضع می کرد آنگاه این باقی می ماند که پدیدارهای جزئی را برحسب آن نظریّه تبیین کند. امّا سوفسطائیان درصدد گردآوردن اندوخته‌ای وسیع از مشاهدات و امور جزئی بودند؛ آنان اهل دائرة المعارف و دانشمندانی پرمایه بودند. سپس از این امور گردآمده می کوشیدند نتایجی تا اندازه‌ای نظری و تا اندازه‌ای عملی بگیرند. بدین گونه ازمجموعهٔ امورمربوط به تفاوتهای عقیده و ایمان که فراهم آورده بودند نتیجه گرفتند که محال است معرفتی یقینی داشت. یا از معرفت دربارهٔ ملل مختلف و طرق گوناگون زندگی توانستند دربارهٔ منشأ تمدّن یا آغاز پیدایش زبان نظریّه‌ای بپردازند. یا همچنین توانستند نتایج عملی بگیرند که مثلا سازمان فلان جامعه بهتر ورساتر است اگر با این یا آن روش سازمان یافته باشد. پس روش سوفسطائی «تجربی و استقرائی»[9] بود.[10]

امّا باید به خاطر داشت که منظور از نتایج عملیِ سوفسطائیان اثبات و برقراریِ قواعد عینی که مبتنی بر حقیقت ضروری باشد نبود. و این امر به اختلاف دیگری بین سوفیسم و فلسفهٔ کهن‌تر یونان، یعنی اختلاف غایت، دلالت دارد. فلسفهٔ پیشتر یونان با حقیقت عینیِ سروکار داشت: جهانشناسان می‌خواستند حقیقت عینی دربارهٔ جهان را بیابند؛ آنها عمدة جویندگان بی غرض حقیقت بودند. برعکس، سوفسطائیان اصولا به حقیقت عینی توجه نداشتند: هدف آنان عملی بود نه نظری. و از این رو سوفسطائیان ابزارهای تعلیم و تربیت در شهرهای یونان شدند، و هدف آنان تعلیم هنر زندگی و نظارت و تنظیم آن بود. این نکته مورد توجّه بوده است که در حالی که داشتن گروهی شاگرد برای فلاسفهٔ پیش از سقراط کمابیش امری فرعی بود ــ زیرا هدف اصلی آنان **یافتن** حقیقت بود ــ برای سوفسطائیان امری اساسی بود، زیرا هدف آنان **تعلیم** بود.

در یونان، پس از جنگهای ایرانیان، حیات سیاسی طبعاً قوّت و شدّت یافت، و یك مورد آن بخصوص حکومت عامّه (دموکراسی) در آتن بود. شهروند آزاد به هرحال در حیات سیاسی نقشی ایفا می کرد، و اگر می‌خواست پیش برود مسلّماً مجبور بود که نوعی تعلیم و تربیت تحصیل کند. تعلیم و تربیت کهن برای کسی که می‌خواست وارد کارهای اجتماعیِ و دولتی شود کافی نبود؛ آرمان اشرافیِ (اریستوکراسی) قدیم، صرف نظر از اینکه ذاتاً نسبت به آرمانهای جدید عالی‌تر بود یا نه، نمی‌توانست خواستها و تقاضاهای رهبران دموکراسیِ روبه‌رشد را برآورد: چیزی بیشتر مورد نیاز بود، و این نیاز را سوفسطائیان برمی آوردند. پلوتارك می گوید که سوفسطائیان تعلیم و تربیت نظری را به جای تعلیم و تربیت عملی قدیم

9. empirico - inductive

۱۰. زلّر، طرحها، ص ۷۷.

مطرح کردند، که تا اندازهٔ زیادی امری بود مربوط به سنّت خانوادگی، ارتباط با دولتمردان برجسته و آموزش و پرورش عملی و تجربی از طریق مشارکت در حیات سیاسی. آنچه اکنون مورد نیاز و تقاضا بود دوره‌های مخصوص تعلیم بود، و سوفسطائیان چنین دوره‌هایی را در شهرها عرضه می‌کردند. آنان استادان سیّاری بودند که از شهری به شهری سفر می‌کردند و بدین سان مجموعهٔ با ارزشی از شناخت و تجربه گرد می‌آوردند، و در مطالب و موضوعات گوناگون ــ دستور زبان، تفسیر اشعار، فلسفهٔ اساطیر و دین و غیره ــ تعلیم می‌دادند. امّا، بالاتر از همه، مدّعی بودند که فنّ **بلاغت** و **سخنوری** را، که برای حیات سیاسی مطلقاً ضروری بود، می‌آموزند. در دولتشهرهای یونان و بیش از همه در آتن، هیچ کس نمی‌توانست امید داشته باشد که به عنوان سیاستمدار شهرتی کسب کند مگر اینکه بتواند سخن بگوید، و نیکو سخن بگوید. سوفسطائیان مدّعی بودند که این فنّ را به او می‌آموزند، و وی را در «فضیلت» سیاسی، فضیلت اشرافیّت جدید، یعنی اشرافیّت هوش و لیاقت، می‌پرورند. البتّه در این کار فی نفسه امر نادرستی وجود نداشت، لیکن فنّ سخنوری ممکن بود برای «انتقال» اندیشه یا رویّه و سیاستی به کار رود که بی غرضانه نبود یا ممکن بود برای مدینه قطعاً مضرّ باشد یا صرفاً برای تسهیل ترقّی سیاستمدار پیش‌بینی شده باشد، و چنین پیامد مسلّمی کمك می‌کرد که سوفسطائیان به بدی شهره شوند. این امر مخصوصاً در مورد تعلیماتی که در فنّ جدل و مباحثه[11] می‌دادند صادق بود. اگر کسی می‌خواست در دموکراسی یونانی پولدار شود، اصولاً می‌بایست از طریق اقامهٔ دعویٰ و دادخواهی به مقصود برسد، و سوفسطائیان مدّعی بودند راه درستِ پیروزی در این دادخواهیها را می‌آموزند. امّا روشن است که این کار ممکن بود به آسانی به معنی تعلیم فنّ عادلانه جلوه دادن امر غیرعادلانه به مردم تعبیر شود. چنین روشی آشکارا با روش دیرینِ برخورد حقیقت جویانهٔ فلاسفه بسیار اختلاف داشت، و به تبیین رفتاری که افلاطون با سوفسطائیان کرده است کمك می‌کند.

سوفسطائیان کار تعلیم خود را به وسیلهٔ آموزش و پرورش جوانان و با ارائهٔ درسهای عمومی در شهرها پیش می‌بردند؛ امّا چون استادان سیّار و مردانی دارای تجربهٔ وسیع و نمایندهٔ واکنشِ تا اندازه‌ای شکّاکانه و سطحی بودند، این تصوّر شایع شد که آنان جوانان را از خانه‌های خود جدا می‌کنند و گرد هم می‌آورند و آنگاه پیش روی آنان قواعد اخلاق سنّتی و عقاید دینی راسخت به انتقاد می‌گیرند. بنابراین سنّت پرستان سختگیر به سوفسطائیان با سوءِ ظنّ می‌نگریستند، هرچند جوانان حامیان پرشور آنان بودند. نه اینکه تمایلات خارج از قاعدهٔ

---

11. Eristic

سوفسطائیان همگی سست کنندهٔ زندگی یونانی بود: وسعتِ دید آنان به طور کلّی ایشان را طرفدارانِ «پان هِلِنیسم»[12] (اتّحاد اقوام یونانی) ساخته بود، نظریّه‌ای که در یونانِ دولتشهری سخت مورد نیاز بود. بلکه تمایلات شکّاکانهٔ آنان بود که بیشترین توجّه را جلب می‌کرد، بخصوص که به جای عقاید دیرین که سعی در فروریختن آن داشتند هیچ چیزِ واقعاً جدید و استواری نمی‌گذاشتند. براین امر باید این حقیقت را افزود که آنان برای تعلیمی که می‌دادند پاداش و مزد می‌گرفتند. این کار، هرچند فی نفسه مشروع بود، با عُرف فلاسفهٔ پیشتر یونان مغایرت داشت، و با عقیدهٔ یونانی دربارهٔ شایست و ناشایست امور موافق نبود. این امر در نظر افلاطون تنفرآور بود، وگزِنفون[13] می‌گفت که سوفسطائیان در برابر مزد خود به قصد فریب سخن می‌گویند و می‌نویسند و هیچ کمکی به کسی نمی‌کنند.[14]

از آنچه گفته شد، روشن است که سوفیسم سزاوار محکومیّت قطعی نیست. سوفیسم با برگرداندن توجّه متفکّران به خود انسان، یعنی فاعل متفکّر و صاحب اراده، همچون مرحلهٔ واسطه‌ای به کار مهمّ افلاطونی ـ ارسطویی مدد رسانید. با عرضهٔ وسیله‌ای برای تعلیم و تربیت، کاری ضروری در حیات سیاسی یونان انجام داد، در حالی که تمایلات «پان هلنیستی»اش یقیناً مایهٔ اعتبار وسرافرازی آن است. و حتّی تمایلات شکّاکانه و نسبی آن، که روی هم رفته تا اندازهٔ زیادی نتیجهٔ شکست فلسفهٔ پیشین از یك سو و نتیجهٔ تجربهٔ وسیعتر حیات انسانی از سوی دیگر بود، لااقل به طرح مسائل نوی کمك کرد، ولو آنکه خود سوفیسم قادر به حلّ این مسائل نبود. تصوّر باطلی نیست بازشناختن تأثیر سوفیسم در درام[15] یونانی، مثلا در سرود سوفوکلس برای پیشرفت آدمی در *آنتیگونه*[16] و در بحثهای نظری که در نمایشنامه‌های اُریپیدس[17] آمده است و نیز در آثار مورّخان یونانی، مثلا در محاورهٔ مشهور ملیان[18] در صفحات توسیدید.[19] مدتی طول کشید تا کلمهٔ «سوفسطائی» معنی ناپسندی به خود گرفت. این نام را هرودُت دربارهٔ سُلن[20] و فیثاغورس، آندروتیون[21] دربارهٔ حکمای سبعه و سقراط، لوسیاس[22] دربارهٔ افلاطون به کار برده‌اند. به علاوه، سوفسطائیان متقدّم احترام و اعتباری درمیان عامّهٔ مردم به دست آوردند، و، چنانکه مورّخان خاطر نشان کرده‌اند، کم نبوده است مواردی که آنها را به عنوان «سفیرانِ» شهرهایشان انتخاب کرده‌اند، واقعیّتی که با

---

12. Panhellenism 13. Xenophon

۱۴. گزنفون، *شکارنامه*، ۱۳، ۸ (دیاس، ۷۹، ۲ الف).

15. drama 16. *Antigone* 17. Euripides 18. Melian 19. Thucydides

20. Solon 21. Androtion 22. Lysias

شهرتشان به شیّادی چندان مطابقت ندارد. تنها به طور ثانوی و بعدی بود که کلمهٔ «سوفسطائی» رنگ و بوی بدی کسب کرد، چنانکه نزد افلاطون؛ و در زمانهای بعد ظاهراً این کلمه دوباره معنای خوب خود را بازیافت و در مورد استادان بلاغت و نثرنویسان امپراطوری به دور از معنای زبان باز و فریبکار که به آن داده بودند به کار رفت. «مخصوصاً به واسطهٔ مخالفت سقراط و افلاطون است که سوفسطائیان چنان شهرت بدی یافتند که این کلمه اکنون معمولاً به این معنی‌است که، با استدلال باطل، حقیقتی مردود یا مشکوك جلوه کند، یا چیز باطلی به کرسی اثبات بنشیند و قابل قبول نمایانده شود.»[۲۳]

از سوی دیگر، نظریهٔ نسبیّت[۲۴] سوفسطائیان، تشویقی که آنان از جدل و مناظره می کردند، نداشتن معیارهای ثابت، قبول مزد، و تمایلات موشکافانهٔ بعضی از سوفیستهای متأخّر، تا اندازهٔ زیادی نشان می‌دهد که چرا کلمهٔ «سوفسطائی» معنی ناپسندی به خود گرفته است. در نظر افلاطون، آنان «دکاندارانی هستند با کالاهای معنوی»[۲۵]؛ و سقراط دررسالهٔ *پروتاگوراس* این طور معرّفی شده[۲۶] که از هیپوکراتس[۲۷]، که می خواست از پروتاگوراس تعلیم بگیرد، می‌پرسد: «آیا از اینکه خود را همچون یك سوفسطائی به یونانیان نشان دهی شرمنده نمی شوی؟» و هیپوکراتس پاسخ می دهد: «آری، براستی، سقراط، اگر باید آنچه را می اندیشم به زبان آورم.» امّا ما باید به یاد داشته باشیم که افلاطون می کوشد جنبهٔ بد سوفسطائیان را نمایان کند، تا اندازهٔ زیادی به دلیل اینکه وی سقراط را درپیش چشم داشت که آنچه را در سوفیسم نیکو بود به درجه ای به مراتب عالیتر از دست‌آوردهای خود سوفیستها بسط و توسعه داده بود.

۲۳. هگل، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ص ۳۵۴.

24. relativism

۲۵. *پروتاگوراس*، ۳۱۳ ج ۵ـ۶. ۲۶. *پروتاگوراس*، ۳۱۲ الف ۴ـ۷.

27. Hippocrates

فصل ۱۳

بعضی از سوفسطائیانِ بنام

۱. پروتاگوراس

پروتاگوراس[1] (پروتاغورس) بنابر نظر اغلب مؤلّفان در حدود ۴۸۱ ق. م. متولّد شد، اهل آبدرا در تراکیه بود،[2] و ظاهراً در حدود اواسط قرن [پنجم] به آتن آمده است. از عنایت پریکلس برخوردار بود، و گفته شده است که پریکلس کار تهیّه و تنظیم قانون اساسی را برای مستعمرهٔ یونانی توریئی،[3] که در ۴۴۴ ق. م. تأسیس شده بود، به وی واگذار کرد. وی دوباره در آغاز جنگ پلوپونزی در ۴۳۱ و در هنگام شیوع بیماری طاعون در ۴۳۱، که دو پسر پریکلس را ربود، در آتن بود. دیوگنس لائرتیوس داستانی نقل می کند که پروتاگوراس به سبب کتابش دربارهٔ خدایان به کفر متّهم و مورد تعقیب بود، لیکن پیش از محاکمه از شهر گریخت و هنگام رفتن به سیسیل در راه غرق شد، و کتابش را در بازار شهر سوزاندند. این واقعه در زمان شورش اقلّیت مقتدر و متنفذِ «چهارصد»[4] در سال ۴۱۱ ق. م. رخ داد. برنت گرایش به مشکوك شمردن این داستان دارد، و معتقد است که اگر آن کیفرخواست و پیگرد واقع شده بود، پس می بایست قبل از ۴۱۱ اتّفاق افتاده باشد. تیلور[5] در ردّ داستان تعقیب قضائیِ پروتاگوراس با برنت موافق است، لیکن ردّ او به این دلیل است که همچنین با برنت در قبول تاریخ خیلی زودتری برای تولّد پروتاگوراس، یعنی ۵۰۰ ق. م.، موافقت دارد. هردو نویسنده بر معرّفی افلاطون از

---

1. Protagoras

۲. *پروتاگوراس*، ۳۰۹ ج؛ *جمهوری*، ۶۰۰ ج؛ دیوگنس لائرتیوس، ۹، ۵۰ به بعد.

3. Thurii

۴. «شورای چهارصدعضو» از گروه توانگر و مقتدر آتنی تشکیل شده بود. این مجمع با ایجاد وحشت خود را تحمیل کرد و بربوله (مجلس آتنی) حاکم شد ولی بعد از چهارماه برافتاد. ـ م.

5. Professor Taylor

پروتاگوراس در محاوره ای به همین نام به عنوان یك مرد سالخورده، لااقل نزدیك ۶۵ سال، در حدود سال ۴۳۵، تکیه و اعتماد می کنند. افلاطون «باید دانسته باشد که آیا پروتاگوراس واقعاً به نسل پیش از سقراط متعلّق بوده است یانه، و نمی توانسته است انگیزه ای برای بدنمایش دادن چنین مطلبی داشته باشد.»[۶] اگر این گفته درست باشد، پس ما همچنین باید قول منون را، که پروتاگوراس در اوج شهرت درگذشت، بپذیریم.

مشهورترین گفتار پروتاگوراس در کتاب وی، «حقیقت یا بطلان استدلالات (اقوال)»، مندرج است، دایر براینکه «انسان مقیاس همهٔ چیزهاست، مقیاس هستی چیزهایی که هست و مقیاس نیستی چیزهایی که نیست.»[۷] در شرح و تفسیر این گفتار مشهورِ او بحث و گفتگوی قابل توجّهی بوده است که باید مطرح کرد. بعضی از نویسندگان براین عقیده اند که منظور پروتاگوراس از «انسان» انسان فردی نیست، بلکه انسان به معنی نوعی است. اگر چنین باشد، پس معنی آن قول این نخواهد بود که «آنچه به نظر تو درست آید برای تودرست است، و آنچه به نظر من درست آید برای من درست است»، بلکه این است که جامعه یا گروه یا تمامی نوع انسان ملاك و مقیاس حقیقت است. همچنین بحث و گفتگو پیرامون این مسأله جریان داشته است که آیا چیزها (اشیاء) ــ خِرماتا ــ را منحصراً باید دربارهٔ متعلّقات ادراك حسّی فهمید یا دامنهٔ آن قلمرو ارزشها را نیز دربرمی گیرد.

این مسأله ای دشوار است ودراینجا نمی توان به تفصیل مورد بحث قرارداد، لیکن نویسندهٔ حاضر آماده نیست که گواهی افلاطون را در تئتتوس نادیده بگیرد، که درآنجا گفتار پروتاگوراس، با اینکه البتّه، چنانکه خود افلاطون می پذیرد، بسط داده شده است، یقیناً به معنی فردی دربارهٔ ادراك حسّی تفسیر شده است.[۸] سقراط خاطر نشان می کند که وقتی باد می وزد، یکی از ما ممکن است احساس سرما کند و دیگری نه، یا یکی ممکن است اندکی احساس خنکی کند و دیگری کاملا سردش شود، و می پرسد که آیا ما باید با پروتاگوراس موافق باشیم که باد برای کسی که آن را سرد حس می کند سرد است و برای دیگری سرد نیست؟ کاملا روشن است که در این عبارت پروتاگوراس چنان تفسیر شده است که گویی به انسان فردی اشاره می کند، و نه اصلا به انسان به معنی نوعی. به علاوه، باید توجّه کرد که سوفسطائی به عنوان کسی توصیف نمی شود که می گوید باد برای یکی صرفاً سرد به نظر می آید و برای دیگری نه. بدین سان اگر من در روز سردی پس از گردش در هوای بارانی به درون اتاق بیایم، وبگویم که آب گرم است، و شما از اتاق گرمی بیرون بیایید وهمان آب را سرد

---

۶. افلاطون، ص ۲۳۶، یادداشت. ۷. قطعهٔ ۱. ۸. تئتتوس *(Theaetetus)*، ۱۵۱ هـ، ۱۵۲ الف.

حس کنید، پروتاگوراس خواهد گفت که هیچ یك از ما برخطا نیست ــ آب گرم است نسبت به عضو حسّی من، و سرد است نسبت به عضو حسّی شما. (هرگاه در مقابل به سوفسطائی می‌گفتند که قضایای هندسی برای همه یکسانند، پروتاگوراس جواب می‌داد که در واقعیّت عینی و انضمامی خطوط یا دوایر هندسی وجود ندارد، و بنابراین اِشکالی پیش نمی‌آید.[۹])

در مخالفت با این تفسیر به رسالهٔ *پروتاگوراس* افلاطون توسّل جسته‌اند که در آنجا پروتاگوراس چنین معرّفی نشده که آن قول را نسبت به ارزشهای اخلاقی به معنی فردی به کار می‌برد. لیکن حتّی اگر مسلّم بگیریم که پروتاگوراس باید با خود سازگار باشد، مطمئناً ضروری نیست که فرض کنیم که آنچه دربارهٔ متعلّقات ادراك حسّی درست است دربارهٔ ارزشهای اخلاقی هم درست است. ممکن است گفته شود که پروتاگوراس اعلام می‌کند که انسان میزان و مقیاس همهٔ چیزهاست، به طوری که اگر تفسیر فردی دربارهٔ متعلّقات ادراك حسّی پذیرفته شود، باید آن را در مورد ارزشها و احکام اخلاقی نیز تعمیم داد، و برعکس اگر در خصوص ارزشها و احکام اخلاقی پذیرفته نشود، نسبت به متعلّقات ادراك حسّی نیز نباید پذیرفته شود: به عبارت دیگر، ما مجبوریم که بین *تئتتوس* و *پروتاگوراس* یکی را برگزینیم، بریکی تکیه و اعتماد کنیم و دیگری را رد کنیم. امّا اوّلا مسلّم نیست که معنی و منظور از «همه چیز» این است که شامل ارزشهای اخلاقی نیز هست، و ثانیاً به احتمال قوی متعلّقات حواسّ مخصوص دارای چنان خصیصه‌ای هستند که نمی‌توانند موضوع معرفت حقیقی و کلّی قرار گیرند، و حال آنکه برعکس ارزشهای اخلاقی از نوعی هستند که می‌توانند موضوع معرفت حقیقی و کلّی شوند. این نظرِ خود افلاطون است، که گفتار پروتاگوری را با نظریهٔ هراکلیتی دربارهٔ جریان دائمی مرتبط می‌سازد، و معتقد است که معرفت حقیقی و یقینی را تنها می‌توان دربارهٔ مافوق محسوس داشت. ما سعی نخواهیم کرد که ثابت کنیم پروتاگوراس به نظریهٔ افلاطونی دربارهٔ ارزشهای اخلاقی معتقد بوده است، که البتّه معتقد نبوده است، بلکه می‌خواهیم نشان دهیم که ادراك حسّی و درك و شهود ارزشها نسبت به معرفت یقینی و حقیقت برای همه، در موفقیّت و شکست بالضروره سرنوشت مشترکی ندارند.

پس تعلیم واقعی پروتاگوراس درباب احکام و ارزشهای اخلاقی چه بود؟ در *تئتتوس* وی این گونه معرّفی شده است که هم می‌گوید احکام اخلاقی نسبی است («زیرا من معتقدم که اَعمالی که برای هر جامعهٔ خاصّی به نظر درست و پسندیده می‌آید برای آن جامعه چنین است، مادامی که آنان چنین معتقد باشند») و هم می‌گوید مرد عاقل باید بکوشد تا اَعمال درست را

۹. ارسطو، *مابعدالطبیعه*، بتا ۲، ۹۹۷ ب ۳۲ـ۹۹۸ الف ۶.

جانشین اَعمال نادرست سازد.[۱۰] به عبارت دیگر، در اینکه یك نظریهٔ اخلاقی درست و نظریهٔ دیگر نادرست است مسأله ای وجود ندارد، بلکه مسأله این است که یك نظریّه «سالم تر»، یعنی سودمندتر یا مناسبتر از نظریّهٔ دیگر است. «بدین سان، هم این درست است که بعضی از آدمیان عاقلتر از دیگران هستند و هم این که هیچ کس غلط نمی اندیشد.» (کسی که فکر می کند حقیقت مطلقی وجود ندارد، چندان حق ندارد که مطلقاً بگوید «هیچ کس غلط نمی اندیشد.»)

حال، در *پروتاگوراس*، افلاطون سوفسطائی را این گونه معرّفی می کند که معتقد است حیا (به یونانی: آیدُس) و عدل (به یونانی: دیکه) را خدایان به همهٔ آدمیان بخشیده اند، «زیرا شهرها نمی توانست موجود باشد اگر، چنانکه در مورد دیگر هنرها، فقط چند انسان از آنها بهره مند بودند.» آیا این بیان با آنچه در تئتتوس گفته شده مغایر است؟ ظاهراً منظور پروتاگوراس این است: که قانون به طور کلّی مبتنی بر تمایلات اخلاقیِ معیّنی است که در نهاد همهٔ آدمیان هست، امّا انواع خاصّ قانون، چنانکه در جوامع مختلف یافت می شود، نسبی است، به این معنی که قانون یك جامعه، بدون اینکه «درست تر» از قانون جامعهٔ دیگر باشد، شاید «سالم تر» یعنی مفیدتر یا مناسبتر باشد. جامعه یا مدینه تعیین کنندهٔ قوانین در این مورد است نه فرد، امّا خصیصهٔ نسبی احکام اخلاقیِ واقعی و ضرورتهای واقعیِ «قانون عامّ و کلّی»[۱۱] محفوظ خواهد بود. پروتاگوراس، به عنوان هواخواه سنّت و قرارداد اجتماعی، بر اهمّیّت تعلیم و تربیت و فراگرفتن و پذیرفتن سنّتهای اخلاقیِ جامعه تأکید می کند، در حالی که می پذیرد که حکیم جامعه را به قوانین «بهتر» رهنمون می شود. تا آنجا که به فرد شهروند مربوط است، باید پایبند سنّت و قوانین پذیرفته شدهٔ جامعه باشد ــ و بیش از همه به دلیل اینکه هیچ «طریقی» درست تر از «طریق» دیگر نیست. حیا و عدل وی را به این روش متمایل می سازد، و اگر نصیبی از این مواهب خداداد نداشته باشد و از اطاعت جامعه (دولت) سر پیچی کند، جامعه باید از شرّ وی خلاصِ شود. بنابراین، در حالی که در نگاه اوّل نظریهٔ «نسبی گرایانهٔ» پروتاگوراس ممکن است قصداً انقلابی به نظر آید، سرانجام برای حمایت از سنّت و حاکمیّت مورداستفاده قرار می گیرد. هیچ قانون نامه ای «درست تر» از دیگری نیست، پس حکم فردیِ خود را به مخالفت با قانون جامعه به کار نگیرید. به علاوه، پروتاگوراس از طریق تصوّر خود از «حیا» و «عدل» لااقل اشاراتی به قانون نانوشته یا طبیعی می کند، و در این جهت به توسعهٔ دیدگاه یونانی کمك می کند.

---

۱۰. تئتتوس، ۱۶۶ به بعد.

11. Nomos

در کتابی به نام *دربارهٔ خدایان* پروتاگوراس گفته است: «دربارهٔ خدایان، من مطمئن نیستم که هستند یا نیستند، و یا اینکه در شکل و هیئت به چه چیز شباهت دارند؛ زیرا خیلی چیزها هستند که مانع معرفت یقینی اند، ابهام موضوع و کوتاهی عمر بشر.»[۱۲] این تنها قطعه‌ای است که ما از آن اثر در دست داریم. چنین جمله‌ای ممکن است ظاهراً به تصویر پروتاگوراس به عنوان متفکّر شکّاك و مخرّبی که نیروهای انتقادی خود را متوجّه تمام سنّت مستقر در اخلاق و دین می کند رنگ تأیید ببخشد؛ لیکن چنین نظری با تصویری که افلاطون از پروتاگوراس در محاوره ای به این نام به دست می‌دهد موافقت ندارد، و بی تردید اشتباه آمیز است. درست همان طور که از نسبی بودن قانون نامه‌های مختلف این نتیجهٔ اخلاقی گرفته می شود که فرد باید خود را تسلیم تعلیم و تربیتِ سنّتی کند، همین طور هم از عدم یقین ما دربارهٔ خدایان و ماهیّت آنها این نتیجهٔ اخلاقی گرفته می شود که ما باید به دین مدینه وفادار بمانیم. اگر ما نمی توانیم دربارهٔ حقیقت مطلق مطمئن باشیم، چرا دینی را که از پدران خود به ارث برده ایم دور بیندازیم؟ به علاوه، طرز برخورد پروتاگوراس چنان غیرعادی یا مخرّب نیست که پیروان یك دین جزمی طبیعةً ممکن است فرض کنند، زیرا، چنانکه برنت اظهارنظر می کند، دین یونانی مشتمل بر «نفی و اثباتهای کلامی» نبود بلکه شامل پرستش بود.[۱۳] درست است که اثر و نتیجهٔ سوفسطائیان تضعیف اعتماد به سنّت بوده است، امّا ظاهراً شخص پروتاگوراس درخلق و خو محافظه کار بود و قصد و نیّت تربیت افراد انقلابی نداشت؛ برعکس، مدّعی بود که شهروندِ خوب می‌پرورد. در همهٔ آدمیان تمایلات اخلاقی وجود دارد، لیکن اینها فقط در جامعهٔ سازماندار توسعه و پرورش می‌یابد: بنابراین اگر کسی یكِ شهروند خوب باشد، باید تمامی سنّت اجتماعی جامعه‌ای را که عضو آن است فرابگیرد. سنّت اجتماعی حقیقت مطلق نیست، امّا برای یك شهروندِ خوب معیار است.

از نظریهٔ نسبی انگارانه چنین برمی آید که دربارهٔ هرموضوعی بیش از یك عقیده ممکن است، و پروتاگوراس به نظر می‌رسد که این مطب را در *پاسخها* پرورانده است. جدلی و سخنور در فنّ پروراندن عقاید و استدلالهای مختلف مشق و تمرین می کند، و وقتی با کمترین اندازهٔ سخن گفتن موفّق به اقناع می شود هرچه بیشترخواهد درخشید. دشمنان سوفسطائیان این را به معنی غلبه دادنِ آرمانِ اخلاقاً بدتر تفسیر کردند،[۱۴] لیکنِ این سخن بالضّروره دارای این معنیِ اخلاقاً مخرّب نیست. مثلا یك وکیل دعاوی که در امر حقّی با موفقیّت از موکّلی که در

۱۲. قطعهٔ ۴. ۱۳. *فلسفهٔ یونانی*، بخش اول، ص ۱۱۷.

۱۴. آریستوفانس، *ابرها* (نمایشنامه)، ۱۱۲ به بعد، ۶۵۶، ۸۴۷ به بعد.

دفاع از خود ضعیف و ناتوان است یا از حقّی که اثباتش دشوار است دفاع کند، ممکن است گفته شود که این کار «استدلال ضعیفتر» را غلبه و تفوّق دادن است، هرچند وی هیچ کار غیراخلاقی نمی‌کند. به دست سخنوران بی‌مرام وفاقد اصول اخلاقی و هواخواهان مغالبه و مجادله، اصل و قاعدهٔ اخلاقی به آسانی طعم و بوی بد حاصل می‌کند، امّا دلیلی وجود ندارد که به خود پروتاگوراس تمایلی برای تشویق رفتار بد نسبت داده شود. مع هذا، نمی‌توان انکار کرد که نظریهٔ نسبیّت، وقتی با مشق و تمرین جدل و مناظره و مغالبه توأم شود به طور خیلی طبیعی تمایلی برای موفقیّت به وجود می‌آورد، بدون اینکه حقیقت و عدالت مورد ملاحظه و رعایت باشد.

پروتاگوراس در مطالعه و علم دستور زبان (گرامر) پیشگام بود. گفته شده است که وی انواع مختلف جمله را طبقه‌بندی[۱۵] و اصطلاحات متفاوتی برای انواع مختلف اسمها وضع کرده است.[۱۶] آریستوفانِس، در یك قطعهٔ سرگرم کننده از *ابرها*، سوفسطائی را به عنوان کسی توصیف می‌کند که از اسم مذکّر آلکترواون (alectruown) (یعنی خروس) اسم مؤنث آلکتروآینا (alectruina) (یعنی مرغ) می‌سازد.[۱۷]

۲. پرودیکوس

پرودیکوس[۱۸] (افرودیقوس) اهل جزیرهٔ کئوس[۱۹] در دریای اژه بود. گفته شده است که ساکنان این جزیره متمایل به بدبینی بودند، و تمایلات همشهریان پرودیکوس را به او نسبت داده اند، زیرا در محاورهٔ مجعول افلاطونیِ *آکسیوخوس*[۲۰] این عقیده که مرگ برای رهایی از مصائب زندگی مطلوب است، به وی نسبت داده شده است. ترس از مرگ نامعقول است، زیرا مرگ نه به زنده‌ها مربوط است و نه به مرده‌ها ــ زنده‌ها، زیرا هنوز زنده اند، مرده‌ها، زیرا دیگر زنده نیستند.[۲۱] اثبات صحّت این نقل آسان نیست.

پرودیکوس شاید بخصوص برای نظریهٔ خویش دربارهٔ منشأ دین قابل توجّه است. او معتقد بود که در آغاز آدمیان خورشید، ماه، رودخانه، دریاچه، میوه‌ها و غیره را به عنوان خدایان می‌پرستیدند ــ به عبارت دیگر، چیزهایی که برای آنها سودمند بود یا به آنها غذا می‌داد، و به عنوان نمونه پرستش نیل در مصر را ارائه می‌دهد. بعد از این مرحلهٔ ابتدائی مرحلهٔ دیگری به

---

۱۵. دیوگنس لائرتیوس، ۹، ۵۳ به بعد. ۱۶. ارسطو، *خطابه*، ۵، ۱۴۰۷ ب ۶.

۱۷. *ابرها*، ۶۵۸ به بعد، ۸۴۷ به بعد.

18. Prodicus 19. Ceos 20. *Axiochus*

۲۱. ۳۶۶ ج به بعد.

دنبال می آید، که در آن مخترعانِ صنایع و فنون گوناگون ــ کشاورزی، تاك پروری، فلزکاری، وغیره ــ همچون خدایان دمتر[۲۲]، دیونوسوس[۲۳]، هفایستوس[۲۴] و غیره، مورد پرستش بودند. بنابراین نظر، وی فکر می کرد که عبادات و مناسك دینی غیرضروری است و ظاهراً از طرف اولیای امور آتن دچار زحمت شده است.[۲۵] پرودیکوس، مانند پروتاگوراس، برای مطالعات مربوط به زبان مورد توجّه بوده[۲۶] و رساله ای درباب مترادفات نوشته است. به نظر می رسد که نحوهٔ بیان او بسیار فضل فروشانه بوده است.[۲۷]

(زلّر می گوید[۲۸]: «هرچند افلاطون معمولا از وی با طنز سخن می گوید، با وجود این ذکر خیری از او می کند که سقراط گهگاه شاگردانی نزد او می فرستاده است (*تئتتوس*، ۱۵۱ ب)، و شهر زادگاهش بارها مأموریّتهای سیاسی به او محوّل کرده است (*هیپیاس بزرگ*، ۲۸۲ ج).» حقیقت امر این است که زلر ظاهراً نکته ای را در عبارت *تئتتوس* فراموش کرده است، زیرا جوانانی که سقراط نزد پرودیکوس فرستاده بود کسانی بودند که سقراط دریافته بود که در مصاحبت با او «آبستن» اندیشه هایی نیستند. بنابراین آنان را نزد پرودیکوس گسیل داشته بود تا در مصاحبت با وی از «سَتَرْوَنی» باز رهند.)

۳. هیپیاس

هیپیاس اِلیسی[۲۹] معاصر جوانتر پروتاگوراس بود و مخصوصاً به سبب تنوّع و کثرت اطلاعات و آشنایی با ریاضیّات، نجوم، دستور زبان، علم بلاغت، قافیه و عروض، موسیقی، تاریخ و ادبیّات و علم اساطیر[۳۰] شهرت داشت ــ خلاصه آنکه دانشمندی جامع و پرمایه بود. و نه تنها دانشمندی پرمایه بود، بلکه وقتی در المپیاد[۳۱] خاصّی حاضر بود، می بالید که همهٔ لباسهای خود را خود دوخته است. فهرست وی از پیروزیهای المپیك، اساس و پایه ای برای نظام تاریخگذاری یونانیِ بعد به وسیلهٔ المپیادها فراهم کرد (این نظام نخستین بار توسّط تیمائوس مورّخ ارائه شد).[۳۲] افلاطون، در *پروتاگوراس*، از قول هیپیاس نقل می کند که «قانون فرمانروای مستبدّ[۳۳] آدمیان است، زیرا آنها را وادار می کند که بسی کارها بر ضدّ طبیعت انجام دهند.»[۳۴] نکته ای که در این جمله به نظر می رسد این است که قانونِ دولتشهر غالباً خشك و

22. Demeter 23. Dionysus 24. Hephaestus

۲۵. قطعهٔ ۵. ۲۶. رجوع کنید به *کراتولوس*، ۳۸۴ ب. ۲۷. رجوع کنید به *پروتاگوراس*، ۳۳۷ الف.

۲۸. *طرحها*، ۸۴ ـ ۸۵.

29. Hippias of Elis 30. mythology 31. Olympiad

۳۲. قطعهٔ ۳.

33. tyrant

۳۴. ۳۳۷ د، ۲ـ۳.

ظالمانه و مغایر با قوانین طبیعی است.

۴. گرگیاس (غورجیاس)

گُرگیاس اهل لئونتینی،[35] در سیسیل، از حدود ۴۸۳ تا ۳۷۵ ق. م. می‌زیست و در ۴۲۷ با سمت سفیر لئونتینی به آتن آمد تا برضدّ سیراکوز[36] درخواست کمك کند. در سفرهای خود آنچه توانست برای گسترش روحیهٔ پان هِلِنیسم انجام داد.

گرگیاس ظاهراً در آغاز شاگرد امپدکلس بوده و خود را با مسائل علم طبیعی مشغول می‌داشته است، و ممکن است کتابی دربارهٔ مناظر و مرایا (علم نور و بصر)[37] نوشته باشد. امّا به واسطهٔ جدل (دیالکتیك) زنون به مسلك شك (شکّاکیّت)[38] کشانده شد و کتابی تحت عنوان *دربارهٔ عدم یا طبیعت* منتشر ساخت، که فکر اساسی آن ممکن است از سکستوس امپیریکوس[39] و از نوشتهٔ مجعول ارسطوییِ *دربارهٔ ملیسوس، گزنوفانس و گرگیاس* فراهم آمده باشد. از این گزارشهای محتویاتِ اثر گرگیاس روشن است که وی نسبت به جدل الثائی عکس‌العملی نشان داده است که نسبت به پروتاگوراس تا اندازه‌ای متفاوت است، زیرا در حالی که می‌توان گفت که پروتاگوراس معتقد بود که هر چیزی درست و حقیقی است، گرگیاس ضدّ آن را معتقد بود. بنابر نظر گرگیاس، (اوّلا) هیچ چیز وجود ندارد، زیرا اگر چیزی وجود داشته باشد، یا از ازل بوده، یا به وجود آمده است. امّا نمی‌تواند به وجود آمده باشد، زیرا چیزی نمی‌تواند نه از وجود و نه از عدم (لاوجود) به وجود آید. و نه می‌تواند ازلی باشد، زیرا اگر ازلی بود، نامتناهی بود. لیکن نامتناهی به دلیل ذیل غیرممکن است: نامتناهی نه می‌تواند در دیگری باشد و نه در خودش، پس هیچ جا نخواهد بود. امّا آنچه هیچ جا نیست، هیچ است. (ثانیاً) اگر چیزی وجود هم داشته باشد، نمی‌تواند شناخته شود. زیرا اگر وجود شناختنی باشد، پس آنچه به اندیشه درمی‌آید باید موجود باشد، و لاوجود هرگز نمی‌تواند به اندیشه درآید. در این صورت خطایی نمی‌تواند وجود داشته باشد، که باطل و بی‌معنی است.[40] (ثالثاً) حتّی اگر وجود شناختنی باشد، این شناسایی نمی‌تواند به دیگری منتقل شود. هر دالّی غیر از مدلول است؛ مثلا چگونه ما شناخت رنگها را به وسیلهٔ کلمات می‌توانیم به کسی منتقل کنیم، زیرا گوش

35. Gorgias of Leontini 36. Syracuse 37. Optics 38. scepticism
39. Sextus Empiricus

۴۰. منظور این است که چون لاوجود نمی‌تواند متعلق شناسایی باشد پس آنچه شناخته می‌شود باید موجود و خطاناپذیر باشد و حال آنکه وقوع خطا در شناسایی امر مسلّمی است و انکار آن بی‌معنی است. پس شناسایی ما بدون ملاك و متعلق شناسایی ما نامعلوم است. ــ م.

آهنگها را می شنود نه رنگها را؟ و چگونه تصوّر واحدِ وجود در دو شخص در آنِ واحد می تواند باشد، زیرا آنها غیر از یکدیگرند؟[۴۱]

در حالی که بعضی این افکار حیرت انگیز را به عنوان بیان کنندهٔ نوعی هیچ انگاریِ[۴۲] جدّیِ فلسفی دانسته اند، بعضی دیگر فکر کرده اند که این نظریّه یك شوخی از طرف گرگیاس است، یا بهتر بگوییم سخنور بزرگ می خواسته است نشان دهد که علم بلاغت یا مهارت در استعمال الفاظ و کلمات حتّی بی معنی ترین فرضیّه را موجّه می نمایاند (عین گفتهٔ گومپرز[۴۳]). لیکن این نظریهٔ اخیر نه با این حقیقت سازگار است که ایسوکراتس[۴۴] عقاید گرگیاس را درکنار عقاید زنون و ملیسوس قرار می‌دهد، و نه با نوشتهٔ *دربارهٔ افکار گرگیاس* که از عقاید گرگیاس به عنوان عقایدی که از ارزش نقد فلسفی برخوردار است گفتگو می کند.[۴۵] به هر حال رساله ای دربارهٔ «طبیعت»، جای چنین تردستیهای خطابی نیست. از سوی دیگر، دشوار است فرض اینکه گرگیاس با جدّ تمام معتقد بود که هیچ چیز وجود ندارد. ممکن است چنین باشد که وی می‌خواست جدل الئائی را برای تنزّل دادن فلسفهٔ الئائی به یاوه گویی به کار گیرد.[۴۶] وی بعدها، با ترك فلسفه، خود را وقف سخنوری و علم بلاغت کرد.

فن بلاغت و سخنوری را گرگیاس به عنوان مهارت در هنر اقناع می نگریست، و این امر وی را ناگزیر به مطالعهٔ روان شناسی عملی رهنمون شد. وی از روی قصد و اندیشه هنر القاءِ در ذهن را، که می توانست هم برای غایات عملی، اعمّ از خوب وبد، وهم برای اغراض هنری به کار آید، پیشهٔ خود ساخت. در ارتباط با مطلب اخیر گرگیاس هنرِ فریب مصلحت آمیز را بسط و گسترش داد، و تراژدی را فریبی نامید که «سبب شدن آن بهتر از سبب ناشدن آن است؛ و تسلیم شدن به آن نیروهای بزرگترِ درك و احساس هنری را نشان می‌دهد تا تسلیم نشدن به آن.»[۴۷] مقایسه ای که گرگیاس میان آثار و نتایج تراژدی و آثار و نتایج تزکیه می کند ما را به یاد نظریهٔ کثیرالبحث ارسطو دربارهٔ تزکیه و تطهیر نفس (به یونانی: کاتارسیس) می اندازد.

این حقیقت که افلاطون نظریهٔ «قدرت حق است» را در دهان کالیکس[۴۸] [شاگرد گرگیاس] می گذارد[۴۹]، و حال آنکه شاگردی دیگر، به نام لوکوفرُن[۵۰]، گفته است که اشرافیّت نوعی

---

۴۱. رجوع کنید به قطعات ۱، ۳.

42. Nihilism 43. H. Gomperz 44. Isocrates

۴۵. ارسطو یا تئوفراستس؟

۴۶. رجوع کنید به زلّر، *طرحها*، ص ۸۷. ۴۷. قطعهٔ ۲۳ (پلوتارك، *عظمت آتن*، ۵، ۳۸۴).

48. Callicles

۴۹. *گرگیاس*، ۴۸۲ هـ به بعد.

50. Lycophron

فریب است و همهٔ آدمیان برابرند، و قانون قراردادی است که به وسیلهٔ آن، حق متقابلا تضمین می‌شود،[۵۱] در حالی که باز شاگردی دیگر درخواست آزادی بردگان را به نام قانون طبیعی کرده است.[۵۲] ما می‌توانیم این نظریّه‌ها را همداستان با زلّر ناشی از ردّ و ترك فلسفه از جانب گرگیاس بدانیم که او را به امتناع از پاسخگویی به پرسشهای حقیقت و اخلاق کشانده است.[۵۳]

دیگر **سوفسطائیانی** که می‌توان به اختصار از آنها یاد کرد تراسوماخوس[۵۴] اهل خالْکِدُن[۵۵] است، که در رسالهٔ جمهوری به عنوان مدافع جانورخویِ حقوقِ قویتر معرّفی شده است،[۵۶] و دیگری آنتیفُنِ[۵۷] آتنی است، که قائل به برابری همهٔ آدمیان است و امتیازات بین نجبا و عامّه، یونانیان وبیگانگان (بربرها)، را به عنوان اینکه خودناشی از بربریّت است ردّ می‌کند. وی تعلیم و تربیت را مهمترین امر در زندگی می‌شمارد، و آفرینندهٔ نوع ادبیِ «فنّ اقوال تسکین دهنده مانند فنّ غم زدایی» است، و اعلام می‌کند که این نوع ادبی می‌تواند هرکسی را به وسیلهٔ سخن از غم آزاد سازد.[۵۸]

۵. سوفیسم (فن سوفسطائی)

در پایان می‌توانم دوباره اظهار کنم که برای نسبت دادن قصد براندازیِ دین و اخلاق به سوفسطائیان بزرگ دلیلی وجود ندارد؛ مردانی مانند پروتاگوراس و گُرگیاس چنین هدفی درنظر نداشتند. درواقع، سوفسطائیان بزرگ با مفهوم «قانون طبیعی» موافق بودند و آن را تأیید کردند، ودر توسعهٔ دیدگاه شهروند معمولیِ یونانی کوشیدند؛ آنان نیرویی فرهنگی و تربیتی در یونان بودند. در عین حال درست است که «به معنی خاصّی هر عقیده‌ای، بنا بر نظر پروتاگوراس، درست است؛ و هر عقیده ای، بنابرنظر گرگیاس، نادرست است.»[۵۹] این تمایل به انکار خصیصهٔ مطلق و عینیِ حقیقت به آسانی به این نتیجه منجر می‌شود که سوفسطائی به

---

۵۱. قطعات ۳ و ۴.

۵۲. آلکیداماس الئائی (Alcidamas of Elaea). رجوع کنید به ارسطو، *خطابه*، دفتر سوم، ۳، ۱۴۰۶ ب؛ ۱۴۰۶ الف.

۵۳. *طرحها*، ص ۸۸.

54. Thrasymachus

55. Chalcedon

۵۶. جمهوری، ۳۳۸ ج.

57. Antiphon

۵۸. رجوع کنید به پلوتارك، در دیلس.

۵۹. اوبروگ پراشتر، ص ۱۲۲.

جای کوشش برای **قانع کردن** کسی، خواهد کوشید تا او را **مجاب کند** یا با او بحث کند. در واقع، سوفیسم به دست مردان کوچکتر بزودی دلالت ضمنی ناخوش‌آیندی حاصل کرد ـــ یعنی «سفسطه»[۶۰] (یا مغالطه). در حالی که آدمی نمی‌تواند سعهٔ صدر و جهان وطنی[۶۱] آنتیفون آتنی را محترم ندارد، نمی‌تواند نظریهٔ تراسوماخوس را که «زور حق است» از یك سو و موشکافی و زبان بازی دیونوسودُرُس[۶۲] را از سوی دیگر محکوم نکند. سوفسطائیان بزرگ، چنانکه گفتیم، یك نیروی فرهنگی و تربیتی در یونان بودند؛ لیکن یکی از عوامل عمده در تعلیم و تربیت یونانی که تشویق می‌کردند و پرورش می‌دادند سخنوری (خطابه) بود، و سخنوری خطرهای آشکاری خاصّ خود داشت، تا جایی که سخنران ممکن بود به آسانی توجّه بیشتری به معرّفی خطابیِ یك موضوع مبذول دارد تا به خودِ موضوع. به علاوه، سوفیسم با مورد سؤال قراردادنِ بنیادهای مطلق نهادهای سنّتی، عقاید وطرق زندگی، کوشید تا طرز تلقّی نسبی گرایانه‌ای را ترویج کند. هرچند شرّ پنهان در سوفیسم چندان در این امر نبود که مسائل را مطرح می‌کرد، تا در این امر که نمی‌توانست راه حلّ عقلیِ رضایت‌بخشی برای مسائلی که مطرح می‌کرد ارائه دهد. سقراط و افلاطون در برابر این نسبی‌انگاریِ امور، عکس‌العمل نشان دادند، و کوشیدند تا معرفت حقیقی و احکام اخلاقی را بر بنیان مطمئنّی استوار سازند.

---

60. Sophistry 61. cosmopolitanism 62. Dionysodorus

فصل ۱۴

سقراط

۱. آغاز زندگی سقراط

مرگ سقراط در سال ۳۹۹ ق. م. اتّفاق افتاد و چون افلاطون می گوید که سقراط هنگام مرگ هفتاد سال یا کمی بیشتر داشت، باید در حدود ۴۷۰ ق.م. متولّد شده باشد.[۱] وی پسر سوفرونیسکوس[۲] و فنارت[۳] از قبیلهٔ آنتیوخید[۴] و ازمردم بخش آلوپکا[5] بود. بعضی گفته‌اند که پدرش کارگر سنگتراش بود،[۶] لیکن تیلور و برنت فکر می کنند که این حکایت سوءِ تفاهمی است که از اشارهٔ شوخی آمیزی در *اتوفرون* به دِدالوس[۷] به عنوان جدّ سقراط ناشی شده است.[۸] به هرحال، اگر شغل پدر وی این بوده سقراط ظاهراً شغل پدر را دنبال نکرد، و مجسّمه‌های فرشتگان رحمت[۹] در آکرُپُلیس[۱۰]، که بعداً به عنوان اثر سقراط معرّفی شده، توسّط باستانشناسان به یك مجسّمه‌ساز پیشتر نسبت داده شده است.[۱۱] امّا ممکن نیست سقراط ازیك خانوادهٔ بسیار فقیر بیرون آمده باشد، زیرا چنانکه می‌دانیم وی بعداً به عنوان یك سرباز سنگین اسلحه با سلاح کامل خدمت می کرد، و می بایست مال کافی به ارث برده باشد تا بتواند عهده‌دار چنین خدمتی باشد. فنارت، مادر سقراط، در تئتتوس به عنوان یك زن قابله

---

۱. *خطابهٔ دفاعیّه*، ۱۷

2. Sophroniscus 3. Phaenarete 4. Antiochid 5. Alopecae

۶. رجوع کنید به دیوگنس لائرتیوس. (بدین گونه پراشتر صریحاً می گوید: پدر سقراط پیکرتراش بود، ص ۱۳۲.)

7. Daedalus

۸. *اتوفرون*، ۱۰ ج.

9. The group of Graces

۱۰. Akropolis [= ارگ] قسمتی از شهر آتن که مرتفع تر از سایر قسمتها بود. عظیمترین آثار معماری جهان، از جمله معبد پارتنون، درآن ساخته شده است. ـــ م.

۱۱. دیوگنس لائرتیوس اظهار می کند که «بعضی می گویند مجسّمه‌های فرشتگان در آکروپلیس کار سقراط است.»

وصف شده است، امّا ولو اینکه چنین بوده باشد، این را نباید مستلزم آن دانست که وی یك قابلهٔ حرفه‌ای به معنی جدید بوده است، همچنانکه تیلور به این نکته اشاره می کند.[۱۲] بدین گونه آغاز زندگی سقراط در دوران شکوفایی عظمت و افتخار آتن واقع شد. ایرانیان در سال ۴۷۹ در پلاته[۱۳] شکست خورده بودند و آسخولوس[۱۴] در سال ۴۷۲ *نمایشنامهٔ ایرانیان*[۱۵] را پدید آورده بود. سوفوکلس و اُریپیدس هنوز به سنّ بلوغ نرسیده بودند.[۱۶] به علاوه، آتن پیش از این امپراطوری دریایی خود را بنیاد نهاده بود.

در رسالهٔ *مهمانی*[۱۷] افلاطون، الکیبیادس[۱۸] سقراط را همچون یك ساتیر[۱۹] یا سیلنوس[۲۰] وصف می کند،[۲۱] و اریستوفانس گفته است که وی مانند یك مرغ آبی می خرامید و عادت او را که چشمهای خود را می گرداند ریشخند کرده است.[۲۲] لیکن ما می‌دانیم که وی دارای نیرومندی خاصّ بدن و قدرت تحمّل بسیار بود. مردی بود که زمستان و تابستان یك جامه می پوشید، و عادت پابرهنه راه رفتن را، حتّی در عملیات جنگی زمستانی، ادامه می داد. هرچند در خوراك و نوشابه بسیار پارسامنش و پرهیزکار بود، می توانست بدون اینکه حالش بد شود مقدار زیادی مشروب بیاشامد. از جوانی اخطارها یا پیامهای بازدارنده ای از سوی «بانگ» یا «علامت» اسرارآمیز یا **دیمُن**[۲۳] (فرشته یا سروش) دریافت می کرد. رسالهٔ *مهمانی* دربارهٔ حالات خلسه‌وار ممتدّ وی، که یك بار یك شبانه‌روز تمام دوام داشت، گزارش می دهد، آن هم در یك عملیّات جنگی. تیلور مایل است که این حالات ربودگی را به عنوان خلسه یا جذبه تفسیر کند، لیکن ظاهراً احتمال بیشتر این است که آن حالات خلسه‌وار به سبب تمرکز شدید ذهن بر مسأله‌ای بوده است، پدیده ای که در مورد بعضی دیگر از متفکّران ناشناخته نیست، حتّی اگر به

---

۱۲. تیلور، *سقراط*، ص ۳۸.

13. Plataea 14. Aeschylus 15. *Persae*

۱۶. «تمام ساختمانهای بزرگ و آثار هنری که آتن در عصر پریکلس از آنها پرمایه بود. دیوارهای طویلی که شهر را با بندر پیرائوس مرتبط می ساخت، معبد پارتنون، نقّاشیهای پولیگنوتوس، زیر دیدگان او آغاز شد و پایان یافت.» *سقراط*، ص ۳۶.

17. *Symposium* 18. Alcibiades 19. Satyr

۲۰. Silenus. در افسانه‌های یونان قدیم سیلنوس یکی از ساتیرها بود. ساتیرها موجودات موهومی بودند که بدن آنها نیمی آدم و نیمی حیوان بود. سیلنوس به هنرمندی و خردمندی معروف بود. به این مناسبت و به مناسبت زشتی چهرهٔ سقراط، الکیبیادس او را به سیلنوس تشبیه می کند. ـــ م.

۲۱. *مهمانی* (بزم)، ۲۱۵ ب ۳ به بعد.

۲۲. *ابرها*، ۳۶۲ (رجوع کنید به *مهمانی*، ۲۲۱).

23. daimon

این میزانِ زیاد نباشد. خلسهٔ بسیار طولانیِ مذکور در *مهمانی* ظاهراً با وجد و جذبهٔ واقعی به معنی عرفانی ـــ دینی منافات دارد،[۲۴] هرچند چنین ربودگی ممتدّی نیز استثنائی است.

هنگامی که سقراط بیست و چند ساله بود، افکار و اذهان، چنانکه دیدیم، متوجّه بازگشت از تفکّرات جهانشناختیِ ایونیان به سوی خود انسان شد، امّا ظاهراً مسلّم است که سقراط با مطالعهٔ نظریّات جهانشناختیِ «شرق» و «غرب» درِ فلسفه‌های آرخِلاؤس[۲۵]، دیوگنسِ آپولونیائی[۲۶]، امپدکلس و دیگران آغاز کرد. تئوفراستس تصدیق می‌کند که سقراط واقعاً عضوی از نحلهٔ آرخلاؤس، جانشین آناکساگوراس در آتن، بود.[۲۷] به هر حال سقراط یقیناً از آناکساگوراس دچار یأس شد. به سبب ناامیدی از نظریّات مختلف فلسفی که سقراط را سرگردان کرده بود، ذهن وی ناگهان از عبارتی که در آن آناکساگوراس از عقل به عنوان علّت قانون و نظم تمام طبیعت سخن گفته بود روشن شد. سقراط که از این عبارت به وجد آمده بود، به مطالعهٔ فلسفهٔ آناکساگوراس پرداخت، به این امید که این شخص تبیین کند که چگونه عقل در جهان به کار است، و در تمامی چیزها نظم را به بهترین وجه برقرار می‌کند. آنچه وی عملاً دریافت این بود که آناکساگوراس عقل را صرفاً به منظور بیان حرکت چرخشی و گردبادی معرّفی کرده است. این ناامیدی سقراط را در خطّ تحقیق انداخت، در حالی که فلسفهٔ طبیعی را که به نظر او به جایی، جز به عقاید مشوّش و متضاد، رهنمون نمی‌شد رها کرد.[۲۸]

تیلور حدس می‌زند که بعد از مرگ آرخلاؤس، سقراط از هرجهت جانشین وی بود.[۲۹] او می‌کوشد تا این ادّعا را با کمك نمایشنامهٔ *ابرها* اثر اریستوفانس، تأیید و تقویت کند، که در آن سقراط و شرکای کارگاه فکریش، یا جایگاه پژوهش و تحقیق، که با علوم طبیعی خو گرفته و به نظریهٔ دیوگنس آپولونیائی دربارهٔ هوا معتقدند، معرّفی شده اند.[۳۰] بنابراین انکار سقراط که هرگز «شاگردانی» نداشته است،[۳۱] اگر حدس تیلور درست باشد، بدین معنی است که وی شاگردانی که حق‌التعلیم بپردازند نداشته است. او شاگرد هوادار و پیرو داشته است، امّا هیچگاه شاگرد مزدبده نداشته است. در برابر این نظرمی‌توان گفت که سقراط در*خطابهٔ دفاعیّه*[۳۲] صریحاً اعلام می‌کند: «امّا حقیقت این است، ای آتنیان، که من با تفکّرات

---

۲۴. با وجود این درست است که تاریخ عرفان مواردی از حالات خلسه‌آمیز ممتد را گزارش می‌دهد. رجوع کنید به پولین (Poulain)، *فیضهای نیایش*، ص ۲۵۶.

25. Archelaus. 26. Diogenes of Apollonia

۲۷. *عقاید طبیعت‌شناسان*، قطعهٔ ۴. ۲۸. *فیدُن*، ۹۷ـ ۹۹. ۲۹. *سقراط*، ص ۶۷.

۳۰. *ابرها*، ۹۴. ۳۱. *خطابهٔ دفاعیّه*، ۱۹.

32. *Apology*

طبیعت‌شناسی سر وکاری ندارم.»[۳۳] درست است که در زمانی که سقراط در *خطابهٔ دفاعیه* به عنوان گوینده معرّفی شده است، دیر زمانی بود که تفکّر جهانشناختی را رها کرده بود، و این کلمات بالضّروره مستلزم آن نیست که وی هیچگاه به چنین تفکّراتی نپرداخته است؛ در واقع، ما براین حقیقت وقوف کامل داریم که پرداخته است؛ لیکن به نظر نویسندهٔ حاضر چنین می‌رسد که لحن آن عبارت با این فکر منافات دارد که سقراط رئیس ادّعاشدهٔ نحله‌ای بوده که به این نوع تفکّر اختصاص داشته است. آنچه در *خطابهٔ دفاعیه* گفته شده است یقیناً، به معنی دقیق، اثبات نمی‌کند که سقراط پیش از «تغییر وجههٔ نظر»[۳۴] خود رئیس چنین نحله‌ای نبوده است، لیکن ظاهراً تفسیر طبیعی این است که وی هرگز چنین موضعی نداشته است.

«تغییر وجههٔ نظر» سقراط، که باعث دگرگونی قطعی وی به فیلسوف طنزگوی اخلاقی شد، ظاهراً به سبب حادثهٔ مشهور سروش دِلفی[۳۵] بوده است. خِرِفون[۳۶]، دوست صمیمی سقراط، از هاتف غیبی پرسید آیا انسان زنده‌ای هست که خردمندتر از سقراط باشد، و پاسخ شنید: «نه». این رویداد سقراط را به تفکّر انداخت، و به این نتیجه رسید که منظور سروش غیبی این بوده است که او خردمندترین انسان است زیرا به جهل خود علم دارد. سپس این رسالت را احساس کرد که در جستجوی حقیقت ثابت و یقینی، یعنی حکمت راستین باشد، و به هر انسانی که به گوش دادن به او رضا دهد کمك کند.[۳۷] داستان سروش غیبی هرچند عجیب و غریب می‌نماید، به احتمال قوی واقعاً رخ داده است، زیرا بعید است که افلاطون داستان اختراعی محضی را آن هم در محاوره‌ای به دهان سقراط گذاشته باشد که آشکارا به نظر می‌آید که گزارش تاریخی از محاکمهٔ فیلسوف می‌دهد، بخصوص که تاریخ *خطابهٔ دفاعیه* بسیار نزدیك به زمان سقراط است، و بسیاری از کسانی که وقایع را می‌دانستند هنوز زنده بودند.

ازدواج سقراط با گزانتیپ[۳۸] به سبب داستانهای راست یا دروغی که از بدخویی او حکایت می‌کنند بسیار معروف است. یقیناً آن داستانها به سختی با تصویری که فیدُن از زن سقراط داده است سازش دارد. این ازدواج احتمالا در ده سال نخست جنگ پلوپونزی واقع شده است. در این جنگ، سقراط خود را از جهت ابراز شجاعت در محاصرهٔ پوتیدیا[۳۹]، ۴۳۱/۴۳۰، برجسته و ممتاز ساخت، و همچنین در شکست آتنیان از بئوسیان، در سال ۴۲۴. او در نبرد بیرونِ شهر

۳۳. *خطابهٔ دفاعیه*، ۱۹.

34. Conversion 35. Delphic Oracle 36. Chaerephon

۳۷. *خطابهٔ دفاعیه*، ۲۰ به بعد.

38. Xanthippe 39. Potidaea

آمفی پُلیس[۴۰] در سال ۴۲۲ نیز حاضر بود.[۴۱]

۲. مسألهٔ سقراط

مسألهٔ سقراط مسألهٔ تعیین دقیق این است که تَعلیم فلسفی وی چه بود. خصیصهٔ منابعی که در اختیار ماست ــ آثار سقراطیِ گزنفون[۴۲] (*یادنامه‌ها و ضیافت*)، محاورات افلاطون، اظهارات گوناگون ارسطو، نمایشنامهٔ *ابرها* اثر اریستوفانس ــ این مسأله را دشوار می‌سازد. مثلا، کسی که تنها بر گزنفون تکیه کند، سقراط را مردی می‌شناسد که علاقهٔ اصلیش ساختن آدمیان و شهروندان خوب است، لیکن با مسائل منطقی و مابعدالطّبیعی سر و کار ندارد ــ یعنی یك معلّم اخلاق تودهٔ مردم. از سوی دیگر، اگر کسی تصوّر خود را از سقراط بر محاورات افلاطونی بنیاد کند، او را اهل مابعدالطّبیعه در بالاترین درجه می‌شناسد، مردی که رفتار روزمرّه او را قانع نمی‌کند، بلکه در صدد است که فلسفه‌ای متعالی، که با نظریهٔ جهانِ مابعدالطّبیعیِ صور (مُثُل) مشخص است، پی افکند. از سوی دیگر، اظهارات ارسطو (اگر بیان و تعبیر طبیعی آنها ارائه شود)، به ما می‌فهماند که در حالی که سقراط به نظریهٔ مابعدالطّبیعیِ جهان بی‌علاقه نبود، خودِ وی نظریهٔ صور یا مُثُل قائم به خود را، که مخصوص فلسفهٔ افلاطون است، تعلیم نکرد.

نظر عمومی و متعارف این بوده است که هرچند توصیف گزنفون اصولا به واسطهٔ فقدان علاقه و استعداد فلسفی خیلی «معمولی» و «عامیانه» است (در واقع بعضی معتقد بودند، اگرچه به نظر نامحتمل می‌آید، که گزنفون عمداً، برای اغراض دفاعی و اعتذاری، کوشیده است تا سقراط را «معمولی»تر از آن بنماید که واقعاً بوده و او را چنان می‌شناخته است)، ما نمی‌توانیم گواهی ارسطو را رد کنیم، و بنابراین ناگزیر باید نتیجه بگیریم که افلاطون، جز در آثار اوّلیّهٔ خود که به آثار سقراطی معروف است، مثلا *خطابهٔ دفاعیّه*، نظریّات خود را به دهان سقراط نهاده است. این نظر این امتیاز بزرگ را دارد که سقراط گزنفونی و سقراط افلاطونی در تضادّ و ناسازگاری آشکار و شدیدی قرار نمی‌گیرند (زیرا نقصان تصویر گزنفون را می‌توان به عنوان نتیجهٔ شخصیّت و منش و علایق غالب خود گزنفون تبیین کرد) در حالی که گواهی صریح ارسطو کنار گذاشته نشده است. بدین شیوه تصویر کمابیش منطقی از سقراط حاصل می‌شود،

---

۴۰. Amphipolis، از بلاد مقدونیه و از مهاجرنشینهای آتن. ــ م.

۴۱. *خطابهٔ دفاعیّه*، ۲۸. برنت اظهارنظر می‌کند که جنگ مورد اشاره ممکن است همان جنگ هنگام تأسیس آمفی پلیس (در حدود پانزده سال پیشتر) باشد.

42. Xenophon

و هیچ تعبیر ناموجّهی (حامیان این نظریّه چنین عقیده ای دارند) برهیچ یك از منابع تحمیل نمی شود.

امّا این نظر مورد تردید و انتقاد بوده است. مثلا کارْل جوئل[۴۳]، که تصوّر خود را از سقراط بر گواهی ارسطو بنیاد می نهد، معتقد است که سقراط یك عقل گرا[۴۴] یا عقلی مذهب[۴۵] بود که نمایندهٔ سنخ آتنی بود، و سقراط گزنفونی، که یك صاحب ارادهٔ اخلاقی و نمایندهٔ سنخ اسپارتی است، غیرتاریخی است. پس بنابر نظر جوئل، گزنفون صبغه ای دُریائی[۴۶] به سقراط داده و وی را بد معرّفی کرده است.[۴۷]

دورینگ[۴۸]، برعکس، معتقد است که ما باید به گزنفون توجّه کنیم تا تصویر تاریخی از سقراط به دست آوریم. گواهی ارسطو صرفاً متضمّن قضاوت اجمالی آکادمی قدیم دربارهٔ اهمیّت فلسفی سقراط است، و حال آنکه افلاطون از سقراط همچون دست آویزی برای بیان نظریّه های فلسفی خویش استفاده کرده است.[۴۹] نظر دیگری در انگلستان توسّط برنت و تیلور منتشر شده است. بنابر نظر ایشان سقراط تاریخی سقراط افلاطونی است.[۵۰] افلاطون بی تردید فکر سقراط را استادانه شرح و بسط داده است، لیکن، با این همه، تعلیم فلسفیی که در محاورات به دهان وی می گذارد اساساً تعلیم واقعی سقراط را نشان می‌دهد. اگر این درست باشد، پس خود سقراط مسؤول نظریهٔ مابعدالطّبیعی صور یا مُثل است، و قول ارسطو (که سقراط صور را «جدا» نکرد) باید یا به عنوان ناشی از جهل و بی خبری رد شود یا با دلایل کافی تبیین گردد. برنت و تیلور بسیار نامحتمل می‌دانند که، وقتی مردمی که عملا سقراط را می شناختند و تعلیم واقعی او را می دانستند هنوز زنده بودند، افلاطون نظریّه های خودش را به دهان سقراط، اگر وی هرگز به آنها معتقد نبوده، گذاشته باشد. به علاوه، آنان خاطرنشان می کنند که در برخی ازمحاوراتِ سپس ترِ افلاطون، سقراط دیگر نقش رهبر را ایفا نمی کند، در حالی که در *قوانین* بکلّی کنار گذاشته شده است ــ نتیجه این می شود که جایی که سقراط نقش

---

43. Karl Joel 44. intellectualist 45. rationalist 46. Doric

۴۷. *سقراط راستین و سقراط از دید گزنفون*، برلین، ۱۸۹۳، ۱۹۰۱.

48. Döring

۴۹. *تعالیم سقراط به منزلهٔ نظام اصلاح اجتماعی. کوشش تازه ای در راه حلّ مشکلات فلسفهٔ سقراط*. مونخن. ۱۸۹۵.

۵۰. «درحالی که کاملا غیرممکن است که سقراطِ اریستوفانس و سقراطِ گزنفون را به عنوان شخص واحد بنگریم، در ملاحظهٔ هردو به عنوان تصویرهای تحریف شدهٔ سقراط که از افلاطون می شناسیم إشکالی وجود ندارد. اوّلی بحق برای آنکه تأثیر مضحکی از او برجای گذاشته شود تحریف شده است، و دوّمی، نه چندان بحق، به دلائل دفاعی و اعتذاری.» برنت، *فلسفهٔ یونانی*، بخش اوّل، ص ۱۴۹.

رهبر را ایفا می کند، افکار خودش، و نه صرفاً افکار افلاطون، را ارائه می‌دهد، و حال آنکه در محاوراتِ سپس‌تر افلاطون نظریّه‌های مستقلّ و غیر وابسته (لااقل غیر وابسته به سقراط) را می‌پروراند، و بدین ترتیب سقراط کنار گذاشته می‌شود. این دلیل اخیر بی تردید دلیل نیرومندی است، همچنانکه این امر که در یك محاورهٔ «دورهٔ نخست» [یعنی دورهٔ سقراطی]، مثلا *فیدُن* که از مرگ سقراط بحث می کند، نظریهٔ «صور» مقامی برجسته و ممتاز دارد. امّا، اگر سقراط افلاطونی سقراط تاریخی است، ما منطقاً بایستی بگوییم که مثلا در *تیمائوس*، افلاطون عقایدی را به دهان گویندهٔ اصلی می گذارد که او، یعنی افلاطون، مسؤولیّت آنها را به عهده نمی گیرد، زیرا، اگر سقراط قائم مقام خود افلاطون نیست، هیچ دلیلی وجود ندارد که تیمائوس این نقش را بر عهده داشته باشد. در واقع تیلور تردید نمی کند که این نظر افراطی را، بر فرض که منطقی باشد، بپذیرد؛ لیکن نه تنها در **نظر اوّل** بی نهایت غیر محتمل است که ما بتوانیم بدین گونه افلاطون را از مسؤولیّت برای قسمت اعظم آنچه در محاورات می گوید آزاد کنیم، بلکه همچنین، در آنجا که مربوط به *تیمائوس* است، اگر عقیدهٔ تیلور درست باشد، چگونه باید تبیین کنیم که این امر قابل توجّه نخستین بار در قرن بیستم میلادی معلوم و آشکار شده است؟[۵۱] همچنین، تأیید منطقی نظر برنت ــ تیلور دربارهٔ سقراط افلاطونی مستلزم اِسناد تنظیم و تهذیب و تبیین نظریهٔ مثالی به سقراط است که بسیار نامحتمل است که سقراط تاریخی واقعاً آن را پرورانده باشد، و به تغافل کامل از گواهی ارسطو منجر خواهد شد.

درست است که مقدار زیادی از انتقادی که ارسطو در *مابعدالطّبیعه* علیه نظریهٔ مثالی ایراد کرده است متوجّه صورت ریاضیِ نظریهٔ مورد اعتقاد افلاطون در درسهای وی در آکادمی است، و درست است که در برخی فقرات غفلت عجیبی دربارهٔ آنچه افلاطون در محاورات می گوید وجود دارد، امری که ممکن است ظاهراً دالّ بر این باشد که ارسطو تنها نظریهٔ انتشار نیافته را که در آکادمی پرورانده شده بود به عنوان افلاطونی شناخته است؛ لیکن یقیناً این بدان معنی نیست که بین شرح آن نظریّه به نحوی که ارسطو ارائه می‌دهد (منصفانه یا غیر منصفانه) و شرح وبسط آن نظریّه در محاورات دوگانگی کاملی وجود داشته است. به علاوه، همین امر که آن نظریّه در محاورات متحمّل تحوّل و اصلاح و تهذیب است دلالت دارد بر اینکه لااقل قسمتی از تفکّرات خود افلاطون را دربارهٔ موضع و نظرش نشان می‌دهد. نویسندگان متأخّر دنیای قدیم یقیناً معتقد بودند که ما می توانیم برای فلسفهٔ خود افلاطون به محاورات رو کنیم، هر چند آنان دربارهٔ رابطهٔ محاورات با تعلیم سقراط اختلاف داشتند، متقدّمین آنان بر این باور بودند که

۵۱. رجوع کنید به فصل ۲۴ این کتاب؛ و نیز *جهانشناسی افلاطون*، اثر کُرنفُرد، در آنجا که نظریهٔ تیلور را مورد بحث قرار می‌دهد.

افلاطون مقدار زیادی از فکر خاصّ خود را در محاورات وارد کرده است. سیریانوس[۵۲] با ارسطو مخالف است، امّا فیلد[۵۳] اظهار عقیده می کند که دلائل وی (سیریانوس) ظاهراً «درك خود وی از رابطهٔ استاد وشاگرد است.»[۵۴]

یك دلیل به نفع فرضیّهٔ برنت ـ تیلور از قطعه‌ای در نامهٔ دوّم اقامه شده است، که درآنجا افلاطون می گوید که آنچه وی درآن نوشته آورده است چیزی جز سقراط «زیبا و جوان شده»[۵۵] نیست. امّا اوّلا أصالت آن قطعه، و حتّی تمام نامه، مسلّم نیست، و ثانیاً می توان آن را کاملا به این معنی تبیین کرد که محاورات حاوی چیزی است که افلاطون آن را روبنای مابعدالطبیعه‌ای می شمرده است که خود او بحق برمبنای آنچه سقراط واقعاً گفته ساخته و پرداخته است. (فیلد اظهار عقیده می کند که آن ممکن است اشاره به کاربُرد طرزفکر وروش سقراطی نسبت به مسائل «جدید» باشد.) زیرا هیچ کس این قدر نادان نیست که معتقد باشد که محاورات حاوی هیچ چیزِ از سقراط تاریخی نیست. بدیهی است که محاورات اوّلیّه تعلیم سقراط تاریخی را طبیعةً به عنوان نقطهٔ عزیمت می گیرد، و اگر افلاطون نظریّه‌های شناخت شناسی و هستی شناسیِ محاورات بعدی را از طریق تفکّر دربارهٔ این تعلیم مطرح ساخته است، بحق می تواند نتایج به دست آمده را به عنوان بسط و توسعه و کاربُرد تعلیم وروش سقراط ملاحظه کند. سخنان او در آن نامه ناشی از این عقیدهٔ اوست که در حالی که نظریهٔ مثالی چنانکه در محاورات ساخته و پرداخته شده ممکن است، بدون تحمیل تکلّفی ناروا برآن، به عنوان ادامه و توسعهٔ تعلیم سقراطی ملاحظه شود، این برداشت دربارهٔ صورت ریاضیِ آن نظریّه که در آکادمی ارائه شده است یکسان صادق نخواهد بود.

البته این پیشنهاد که نظر استادانی نظیر تیلور و برنت با بی اعتنائی ردّ شود خنده آور است، و چنین پیشنهادی از ذهن نویسندهٔ حاضر بسیار دور است؛ لیکن در یك کتاب عمومی دربارهٔ فلسفهٔ یونانی غیرممکن است که این مسأله در تمام وسعت آن مورد بحث قرار گیرد یا دربارهٔ نظریّهٔ برنت ـ تیلور بررسی کامل و مفصّلی که شایسته است ارائه شود. امّا من باید موافقت خود را با سخنِ مثلا هَکفورث[۵۶] دربارهٔ فقدان توجیه برای تغافل ازگواهی ارسطوکه سقراط «صور» راجدانکرداظهارکنم. ارسطو مدّت بیست سال درآکادمی بودوبا علاقه‌ای که به تاریخ فلسفه داشت، مشکل می توان گفت که او نسبت به تعیین منشأ نظریهٔ مهمّ افلاطونی یعنی نظریهٔ

52. Syrianus 53. Professor Field

۵۴. *افلاطون ومعاصرانش*، ص ۲۲۸، متوئن، ۱۹۳۰. رجوع کنید به خلاصهٔ فیلد از مدارك مربوط به مسألهٔ سقراطی، صفحات ۶۱ـ۶۳. ۵۵. ۳۱۴ ج.

۵۶. رجوع کنید به مقالهٔ ر. هکفورث (Hackforth)، دربارهٔ سقراط، در مجلهٔ *فلسفه*، ژوئیه ۱۹۳۳

«صور» غفلت کرده باشد. به علاوه، این حقیقتی است که قطعات باقی مانده از محاورات اسخینس[57] هیچ دلیلی ارائه نمی‌دهد که حاکی از اختلاف با نظر ارسطو باشد و گفته‌اند که اسخینس دقیق‌ترین تصویر و توصیف سقراط را ارائه کرده است. به این دلائل ظاهراً بهترین راه این است که گواهی ارسطو را بپذیریم و ضمن قبول اینکه سقراط گزنفونی سقراط کامل نیست، نظر سنّتی رانگه داریم که افلاطون نظریات خاصّ خود را به دهان استاد که سخت مورد احترامش بود گذاشته است. بنابراین گزارش کوتاه فعّالیّت فلسفی سقراط که هم اکنون عرضه می‌شود مبتنی بر نظر سنّتی است. البتّه کسانی که به نظریّهٔ برنت و تیلور معتقدند خواهند گفت که بدین وسیله به افلاطون تعدّی شده است؛ امّا مگر با تعدّی به ارسطو وضع بهتر می‌شود؟ اگر ارسطو از معاشرت و مصاحبت شخصی با افلاطون و شاگردانش در مدّتی دراز برخوردار نبود، ما می‌توانستیم امکان اشتباه و خطائی را از طرف وی محتمل بدانیم؛ لیکن نظر به اینکه بیست سال در آکادمی بوده است این اشتباه به نظر مردود می‌آید. با این وصف، نامحتمل است که ما هرگز بتوانیم یقین مطلق دربارهٔ تصویر دقیق سقراط از لحاظ تاریخی به دست آوریم، و غیرعاقلانه‌ترین کار این است که کسی جز نظر خود تمام نظرها را به عنوان اینکه ارزش مطالعه و بررسی ندارند رد کند. هرکس فقط می‌تواند دلائل خود را برای مرجّح شمردن یك تصویر از سقراط بر تصویر دیگر بیان کند، و مطلب را به همین جا خاتمه دهد.

(در گزارش کوتاه ذیل دربارهٔ تعلیم سقراط از گزنفون استفاده شده است: ما نمی‌توانیم باور کنیم که گزنفون یا یك ساده لوح بوده است یا یك دروغگو. کاملاً درست است که درحالی که تشخیص بین افلاطون و سقراط دشوار ــ و گاهی بدون شك غیرممکن ــ است، «تشخیص بین سقراط و گزنفون نیز تقریباً به همان اندازه سخت است. زیرا *یادنامه‌ها*[58] [اثر گزنفون] به همان اندازه اثر هنری است که هر محاورهٔ افلاطونی، هرچند روش به همان اندازه متفاوت است که گزنفون با افلاطون متفاوت بود.»[59] امّا، چنانکه لینزی خاطرنشان می‌کند، گزنفون علاوه بر *یادنامه‌ها* نوشته‌های بسیار داشته، و بررسی نوشته‌هایش به طور کلّی غالباً ممکن است به ما نشان دهد که گزنفون چگونه شخصی است، ولو آنکه همیشه به ما نشان نمی‌دهد که سقراط چگونه شخصی است. *یادنامه‌ها* حکایت از تأثیری دارد که سقراط بر گزنفون گذاشته است، و ما معتقدیم که این تأثیر در مجموع موثّق است، ولو آنکه همیشه باید ضرب‌المثل

۵۷. Aeschines، یکی از سخنوران معروف آتیکاست که در حدود ۳۸۹ ق. م. تولّد یافت. وی رقیب دِمُستنس بود و در سال ۳۱۴ ق. م. درگذشت. ــ م.

58. *Memorabilia*

۵۹. لینزی (Lindsay)، در مقدمهٔ *گفتارهای سقراطی* (در مجموعهٔ Everyman)، ص ۸.

قدیمی مَدرسی را نیز به یاد داشت: «هر آنچه دریافت می شود بر طبق ظرفیّت در یابنده دریافت می شود.»)

۳. فعّالیّت فلسفی سقراط

۱. ارسطو می گوید که دو پیشرفت در علم هست که بحق می توانیم به سقراط نسبت دهیم ـــ به کار گرفتن «استدلالات استقرائی و تعاریف کلّی.»[۶۰] این اشارهٔ اخیر را باید در ارتباط با بیان ذیل فهمید، که «سقراط کلّیّات یا تعاریف را دارای وجود جدا ندانست؛ امّا خلَف او به آنها وجود جداگانه داد، و این همان چیزی است که آنان مُثُل نامیدند.»

بنابراین سقراط با تعاریف کلّی سروکار داشت، و می خواست به مفاهیم ثابت دست یابد. سوفسطائیان نظریهٔ نسبیّت را پیشنهاد کردند، و آنچه را دارای اعتبار ضروری و کلّی است منکر شدند. امّا سقراط به این حقیقت توجّه کرد که مفهوم کلّی یکسان باقی می ماند: جزئیّات ممکن است تغییر کنند، لیکن تعریف ثابت است. این اندیشه را می توان با مثالی روشن ساخت. تعریف ارسطو از انسان «حیوان ناطق [عاقل]» است. امّا آدمیان در مواهب و استعدادهای خود متفاوتند: بعضی دارای استعدادهای عقلیِ سرشاری هستند، و دیگران چنین نیستند. بعضی زندگی خود را موافق عقل رهبری می کنند: برخی دیگر نیندیشیده تسلیم غریزه و انگیزهٔ زودگذر می شوند. بعضی از مردم از به کار بردن آزادانهٔ خرد خویش برخوردار نیستند، خواه برای اینکه درخوابند یا برای اینکه «ذهناً و روحاً ناقصند.» امّا تمام حیواناتی که دارای موهبت عقلند ـــ خواه آن را عملا به کار برند یا نبرند، و خواه بتوانند آن را آزادانه به کار برند یا به علّت نقص عضو از آن منع شده باشند ـــ انسانند: تعریف انسان دربارهٔ آنها صادق است و این تعریف ثابت باقی می ماند و برای همهٔ آنها معتبر است. اگر «انسان» است، پس «حیوان ناطق» است؛ و اگر «حیوان ناطق» است، پس «انسان» است. ما اکنون نمی توانیم وضع دقیق یا مرجع عینی مفاهیم جنسی یا نوعی خود را مورد بحث قرار دهیم: بلکه صرفاً می خواهیم تقابل بین جزئی و کلّی را روشن سازیم، و خصیصهٔ ثابت تعریف را نشان دهیم. بعضی از متفکّران معتقد بوده اند که مفهوم کلّی صرفاً ذهنی[۶۱] است، لیکن اگر این مفاهیم کلّی بنیادی نداشته باشند بسیار دشوار است که دریابیم چگونه می توانیم چنین مفاهیم کلّی را تشکیل دهیم، و چرا مجبوریم که آنها را تشکیل دهیم. ما بعداً به مسألهٔ مرجع عینی و وضع مابعدالطبیعی کلّیّات

۶۰. *مابعدالطّبیعه*، مو، ۱۰۷۸ ب ۲۷ ـ ۲۹.

61. subjective

برخواهیم گشت: اکنون همین قدر کافی است که خاطرنشان کنیم که مفهوم کلّی یا تعریف با چیزی ثابت و پایدار به ما معرّفی می‌شود که به واسطهٔ داشتن این خصائص از دنیای جزئیّات فانی بارز و مشخص است. حتی اگر همهٔ آدمیان از عرصهٔ وجود محو شوند، تعریف انسان به عنوان «حیوان ناطق» ثابت باقی می‌ماند. همچنین، ممکن است ما از یك تکّه طلا به عنوان اینکه «طلای حقیقی» است سخن بگوییم، که این معنی را می‌رساند که تعریف طلا، مقیاس یا معیار کلّی، در این قطعه از طلا متحقّق است. به نحو مشابه، ما از اشیاء به عنوان اینکه کم یا بیش زیبا هستند صحبت می‌کنیم، که دلالت دارد بر اینکه اشیاء بیش یا کم به مقیاس زیبایی نزدیکند، مقیاسی که مانند اشیاءِ زیبای موجود تجربهٔ ما تغییر نمی‌کند، بلکه ثابت باقی می‌ماند و بر تمام اشیاءِ زیبای جزئی به اصطلاح «حاکم» است. البتّه ممکن است ما در فرض اینکه مقیاس زیبایی را می‌شناسیم در اشتباه باشیم، لیکن وقتی از اشیاء به عنوان کمابیش زیبا سخن می‌گوییم توجّه داریم که یك مقیاس هست. آخرین مثال را درنظر بگیریم. ریاضیدانان از خط و دایره و جز آن سخن می‌گویند و آنها را تعریف می‌کنند. و امّا خطّ کامل و دایرهٔ کامل در متعلّقهای تجربهٔ ما یافت نمی‌شود: حدّاکثر این است که اینها به تعاریف خط یا دایره نزدیکند. بنابراین بین متعلّقات ناقص و متغیّر تجربهٔ روزانهٔ ما از یك سو و مفهوم کلّی یا تعریف از سوی دیگر اختلافی هست. پس به آسانی درمی‌یابیم که چگونه سقراط بدانجا رسید که چنین اهمیّتی به تعریف کلّی بدهد. سقراط با دلبستگی و علاقهٔ عمده ای که به رفتار اخلاقی داشت، دریافت که «تعریف» صخره‌ای مطمئن فراهم می‌کند که آدمیان بتوانند در میان دریای متلاطم نظریّات نسبی‌گرایانهٔ سوفسطائی برآن بایستند. برطبق اخلاق نسبی، عدالت، مثلاً، از شهری به شهری و از جامعه‌ای به جامعه‌ای متفاوت است: ما هرگز نمی‌توانیم بگوییم که عدالت این است یا آن، و این تعریف برای همهٔ کشورها معتبر است، بلکه فقط می‌توانیم بگوییم که عدالت در آتن این است و در تراکیه آن. اما اگر بتوانیم یك بار به تعریف کلّی عدالت، که ماهیّت ذاتی عدالت را بیان می‌کند و برای همهٔ آدمیان معتبر است، دست یابیم، در آن صورت تکیه‌گاه مطمئنی داریم، و می‌توانیم نه تنها اعمال فردی بلکه مقرّرات و قواعد اخلاقی کشورهای مختلف را نیز، تا آنجا که تحقّق تعریف کلّی عدالتند یا از تعریف کلّی عدالت دورند، مورد داوری قرار دهیم.

۲. ارسطو می‌گوید می‌توان «استدلالهای استقرائی»[62] را بحق به سقراط نسبت داد. امّا، همان گونه که اشتباه است فرض اینکه سقراط در پرداختن به «تعاریف کلّی» به بحث در وضع

62. inductive arguments

مابعدالطبیعیِ «کلّی» علاقه‌مند بود، همین طور اشتباه خواهد بود فرض اینکه سقراط در اشتغال به «استدلالات استقرائی» با مسائل منطقی سروکار داشت. ارسطو، با بررسی روش واقعی و عملی سقراط، آن را در اصطلاحات منطقی خلاصه می کند؛ لیکن این جمله را نباید به این معنی گرفت که سقراط نظریهٔ صریحی دربارهٔ استقراء از دیدگاه یك منطقی[۶۳] پدید آورده است.

روش عملی سقراط چه بود؟ روش او صورت «دیالکتیك» یا گفت و شنود داشت. وی با کسی داخل گفتگو می شد و می کوشید تا از او افکارش را دربارهٔ موضوعی بیرون بکشد. مثلا، اعتراف می کرد که نمی داند شجاعت واقعاً چیست، و از شخص دیگر می پرسید که آیا او در این موضوع هیچ آگاهیی دارد یا نه. یا سقراط مباحثه را به جهتی می کشانید تا آن شخص کلمهٔ «شجاعت» را به کار ببرد، آنگاه از او می پرسید شجاعت چیست، در حالی که اعتراف می کرد که خود نمی‌داند و یا مایل است بیاموزد. طرف گفتگوی او آن کلمه را به کار برده بود، و بنابراین می بایست معنی آن را بداند. وقتی تعریف یا توصیفی به او ارائه می شد، سقراط اظهار خشنودی بسیار می کرد، لیکن می فهمانید که یکی دو اِشکال کوچك هست که دوست دارد روشن شود. از این رو سؤالاتی می کرد، و اجازه می‌داد تا طرف دیگرِ گفتگو بیشترین سخن خود را بگوید، ولیکن جریان بحث و گفتگو را تحت نظارت خود می گرفت، و بدین سان عدم کفایت تعریف پیشنهاد شدهٔ شجاعت را آشکار می ساخت. طرف گفتگو تعریف تازه یا اصلاح شده ای عرضه می کرد، و بدین ترتیب جریان بحث ادامه می یافت، خواه با موفقیّت نهائی یا بدون آن.

بنابراین دیالکتیك از تعاریف کمتر کافی آغاز می شد و به تعریف کافی تر، یا از ملاحظه و بررسی موارد جزئی به یك تعریف کلّی، پیش می‌رفت. گاهی عملا به هیچ نتیجهٔ قطعی نمی‌رسید؛[۶۴] امّا به هرحال هدف یکی بود: دست یافتن به یك تعریف صحیح و کلی؛ و چون این استدلال از جزئی به کلّی، یا از کمتر کامل به کاملتر، پیش می رفت، حقّاً می توان گفت که روش آن استقراء بود. گزنفون پاره ای امور اخلاقی ذکر می کند که سقراط در جستجوی تحقیق آنها بود، و امیدوار بود که ماهیّت آنها را در تعاریفی بگنجاند ــ مثلا دینداری و بیدینی، عدالت و بیعدالتی، شجاعت و جبن.[۶۵] (نخستین محاورات افلاطون همین ارزشهای اخلاقی را مورد بحث قرار می‌دهد ــ *اتوفرون* دینداری را (بی نتیجه)؛ *خارمیدس* اعتدال را (بی نتیجه)؛

---

63. logician

۶۴. محاورات اوّلیهٔ افلاطون، که با اطمینان می توان آنها را دارای خصیصهٔ «سقراطی» دانست، به طور کلّی بدون اینکه به هیچ نتیجهٔ معیّن یا مثبتی برسند پایان می پذیرند.

۶۵. *یادنامه‌ها*، ۱، ۱، ۱۶.

لوسیس دوستی را (بی‌نتیجه).) مثلا تحقیق دربارهٔ ماهیّت بیعدالتی است. نمونه‌هایی از بیعدالتی ذکر می‌شود: فریب دادن، آزاررساندن، گرفتار کردن، و غیره. سپس گوشزد می‌شود که تنها وقتی که این کارها نسبت به دوستان انجام شود غیرعادلانه است. امّا این اِشکال پیش می‌آید که اگر کسی مثلا شمشیر دوست خود را که در حال ناامیدیِ موقّت است و می‌خواهد خودکشی کند بدزدد مرتکب بیعدالتی نشده است. همچنین غیرعادلانه نیست اگر پدری با توسّل به حیله‌ای فرزند بیمار خود را وادار کند که دوائی که او را بهبود می‌بخشد بخورد. بنابراین آشکار است که آن اعمال تنها وقتی بیعدالتی است که «علیه دوستان با قصد آزار کردن آنها»[۶۶] انجام شود.

۳. البتّه این دیالکتیك (سؤال و جواب) ممکن بود تا اندازه‌ای موجب خشم و رنجش و حتّی تشویش خاطر یا تحقیر کسانی شود که نادانیشان آشکار و یقین و اطمینانشان درهم شکسته می‌شد ــ و ممکن بود ذوق و تفنّن جوانانی را که گرد سقراط جمع می‌شدند ارضاء کند که می‌شنیدند بزرگترهاشان «به جای خود نشانده می‌شوند» ــ امّا هدف سقراط تحقیر یا مشوّش کردن نبود. هدف وی کشف حقیقت بود، نه به عنوان موضوع تفکّر نظری محض، بلکه با توجّه به زندگی نیك: یعنی آدمی برای خوب عمل کردن، باید بداند که زندگی خوب چیست. پس «طنز» (استهزا یا تجاهلِ)[۶۷] او و اعتراف به نادانیِ صمیمی و صادقانه بود؛ او نمی‌دانست، بلکه می‌خواست بیابد، و می‌خواست دیگران را به تفکّر دربارهٔ خود و توجّه واقعی به اعلیٰ درجه به کار مهمِ مراقبت نفس خویش ترغیب نماید. سقراط عمیقاً به ارزش نفس، به معنی فاعل صاحب فکر و اراده، معتقد بود، و اگر نفس به نحو شایسته مورد توجّه و مراقبت باشد، اهمیّت معرفت و حکمت حقیقی فهمیده می‌شود. ارزشهای راستینِ حیاتِ انسانی که باید در رفتار متحقّق شود چیست؟ سقراط روش خود را «مامایی» نامید، نه صرفاً بر سبیل اشاره و کنایه به شغل مادر خود، بلکه برای بیان این منظور که دیگران را به تولید افکار درست در اذهان خویش، با توجّه به عمل درست، فراخواند. از این رو، آسان است فهمیدن اینکه چرا سقراط آن قدر به تعریف توجّه و دقّت می‌کرد. وی فضل‌فروش نبود، او معتقد بود که شناختی روشن از حقیقت برای هدایت صحیح زندگی اساسی است. وی می‌خواست افکار صحیح را به صورت روشنِ «تعریف» درآورد، نه برای تفکّر نظری بلکه برای غایت عملی. از اینجاست اشتغال ذهن او به علم اخلاق.

---

۶۶. *یادنامه‌ها*، ۴، ۲، ۱۴ به بعد.

67. irony

۴. گفتم که علاقهٔ سقراط عمدةً اخلاقی بود. ارسطو آشکارا می گوید که «سقراط با مسائل اخلاقی سروکار داشت.»[۶۸] و همچنین، «سقراط خویشتن را بافضائل اخلاق مشغول می‌داشت، و درارتباط با آنها نخستین کسی بود که مسألهٔ تعاریف کلّی را مطرح کرد.»[۶۹] این بیان ارسطو یقیناً با تصویری که گزنفون از سقراط داده است سازش دارد.

افلاطون در *خطابهٔ دفاعیّه* دعوی سقراط را در محاکمه‌اش نقل می کند، که او به هر جایی که می توانست بزرگترین خوبی را به هرکس بکند رفت، و درصدد بود تا «هر انسانی را درمیان شما متقاعد کند که باید مراقب خویش باشد، و پیش از آنکه در جستجوی منافع شخصی خود باشد جویای فضیلت و حکمت باشد، و پیش از توجّه به منافع کشور به خود کشور توجّه کند؛ و این دستوری است که باید در تمام اعمال خود رعایت کند.»[۷۰] این بود «رسالت» سقراط، که وی آن را چنان می نگریست که از جانب خدای دلفی به او داده شده، که مردم را برانگیزد تا به عالی‌ترین دارایی خویش، یعنی نفسشان، از طریق تحصیل حکمت و فضیلت توجّه کنند. و صرفاً یك منطقی فضل فروش و یا منتقد مخرّب نبود، بلکه انسانی بود صاحب رسالت. اگر وی نقّادی می کرد و نظریّه‌های سطحی و فرضهای آسان گیر را درمعرض چون و چرا قرار می‌داد، این کار نه به علّت تمایل سبکسرانه برای به نمایش گذاشتن فراست و تیزهوشی برتر خود در مناظره بلکه به امید ترویج و توسعهٔ خیر ونیکی در مخاطبان به همسخنان خود و آموختن خویش بود.

البتّه ازیك عضو مدینهٔ یونانی انتظار نمی‌رفت که علاقهٔ اخلاقی او از علاقهٔ سیاسی کاملا جدا باشد، زیرا یونانی اساساً شهروند بود و می بایست راهبر زندگی خوب در چارچوب مدینه باشد. بدین گونه گزنفون نقل می کند که سقراط جویای یك شهروند [وفادار به مدینه]، یك سیاستمدار [راستین]، یك سرمشق آدمیان و یك رهبر و پیشوای مردم بود، و ما بیان سقراط را در *خطابهٔ دفاعیه* دربارهٔ توجّه به خود کشور پیش از توجّه به منافع کشور دیده ایم.[۷۱] امّا، چنانکه اشارهٔ اخیر دلالت دارد، و همان گونه که از زندگی سقراط روشن است، وی به دسته‌بندی سیاسی علاقه‌ای نداشت، بلکه به حیات سیاسی در جنبهٔ اخلاقی آن علاقه‌مند بود. برای فرد یونانی که می‌خواست زندگی خوب داشته باشد شناختن اینکه دولت چیست و شهروند چه معنایی دارد اهمیّت فراوان داشت، زیرا ما نمی توانیم به دولت و کشور توجّه کنیم مگر اینکه ماهیّت آن را بشناسیم و معلوم کنیم که یك دولت خوب چگونه است. معرفت همچون وسیله‌ای

---

۶۸. *مابعدالطّبیعه*، آلفا ۹۸۷ ب ۱ ـ ۳.
۶۹. *مابعدالطّبیعه*، مو ۱۰۷۸ ب ۱۷ـ۱۹.
۷۰. *خطابهٔ دفاعیّه*، ۳۶.
۷۱. گزنفون، *یادنامه‌ها*، ۱، ۱، ۱۶؛ *خطابهٔ دفاعیه*، ۳۶.

برای عمل اخلاقی جستجو می شد.

۵. این بیان اخیر در خور بسط است، زیرا نظریهٔ سقراطی دربارهٔ رابطهٔ میان معرفت و فضیلت مشخّصهٔ اخلاق سقراطی است. بنابر نظر سقراط معرفت و فضیلت یکی است، به این معنی که شخص عاقل، که **می داند** حقّ چیست، به آنچه حقّ است **عمل** نیز می کند. به عبارت دیگر، هیچ کس دانسته و از روی قصد مرتکب بدی نمی شود. هیچ کس شرّ را **به عنوان** شرّ انتخاب نمی کند.

در نگاه نخست به نظر می رسد که این «مذهب عقلی اخلاقی»[72] با امور روزانهٔ زندگی در تناقض آشکار باشد. آیا خود ما گاهی دانسته و عمداً آنچه را می‌دانیم خطاست انجام نمی‌دهیم، و آیا عقیده نداریم که دیگر مردم گاهی به همین نحو عمل می کنند؟ وقتی ما از شخصی سخن می گوییم که مسؤول کار بد است، آیا دربارهٔ او فکر نمی کنیم که آن عمل را با معرفت به بدیِ آن انجام داده است؟ اگر ما دلیلی داریم که فرض کنیم که وی دربارهٔ بدیِ آن عمل جاهلِ مقصّر و سزاوار سرزنش نبوده، پس معتقد نیستیم که اخلاقاً مسؤول است. بنابراین مایلیم که با ارسطو موافقت کنیم، هنگامی که یکی گرفتن معرفت و فضیلت را براین مبنا مورد انتقاد قرار می دهد که سقراط اجزاءِ غیرعقلانی نفس را فراموش کرده و توجّه کافی به ضعف اخلاقی، که آدمی رابه عملی می کشاند که می داند خطاست، نکرده است.[73]

چنین فرض شده است که، چون خود سقراط شخصاً از تأثیر شهوات در خصوص رفتار اخلاقی آزاد و برکنار بود، میل داشت که همان وضع را به دیگران نسبت دهد، و نتیجه می گرفت که عدم موفقیّت در عَمل کردنِ آنچه حقّ (درست و صحیح) است به سبب جهل است نه ضعف اخلاقی. همچنین فرض شده است که وقتی سقراطِ فضیلت را با معرفت یا حکم یکی گرفته است هرنوع معرفت را درنظر نداشت، بلکه منظور او یك عقیدهٔ راسخ واقعیِ شخصی بود. بدین گونه استیس خاطرنشان می کند که ممکن است مردم به کلیسا بروند و بگویند که معتقدند متاع این جهان ارزشی ندارد، در صورتی که چنان **عمل کنند** که گویی تنها متاع این جهان ارزش دارد. این آن گونه معرفتی نیست که منظور سقراط است: مقصود وی یك عقیدهٔ راسخ واقعیِ شخصی بود.[74]

همهٔ اینها ممکن است درست باشد، لیکن مهم این است که درنظر داشته باشیم که منظور

72. ethical intellectualism

۷۳. *اخلاق نیکوماخوسی*، ۱۱۴۵ ب.

۷۴. *تاریخ انتقادی*، صفحات ۱۴۷_ ۱۴۸. امّا استیس توجّه دارد که «انتقاد ارسطو از سقراط پاسخ ندارد.»

سقراط از «حق» چیست. بنابر نظر سقراط عملی حقّ (صحیح) است که برای انسان حقیقةً مفید باشد، به این معنی که سعادت حقیقیِ او را تأمین کند. البته هر کسی جویای خیر خویش است. امّا هر نوع عملی، هرچند ممکن است فعلا لذّت‌آور به نظر رسد، نمی‌تواند سعادت حقیقی انسان را تأمین کند. مثلا، ممکن است برای کسی لذّت‌آور باشد که پیوسته شراب بنوشد، بخصوص اگر از اندوه شدیدی رنج می‌برد. امّا این کار، خیر حقیقی انسان را دربر ندارد. به علاوه، به سلامت وی لطمه می‌زند، او را گرفتار اعتیاد می‌کند، و برضدّ به کار بردنِ بالاترین داراییِ انسان، یعنی عقل و خِرَد او، است که وی را از جانور درنده متمایز می‌سازد. اگر کسی دائماً میخوارگی کند و این کار را خیر حقیقی خود بپندارد، پس بواسطهٔ جهالت اشتباه می‌کند، و درنمی‌یابد که خیر حقیقی او چیست. سقراط معتقد بود که اگر وی می‌دانست که خیر حقیقی او ورسانندهٔ او به سعادت میخواری نیست، در آن صورت می نمی‌خورد. البتّه ما با ارسطو موافقیم که ممکن است کسی بداند که اعتیاد به شرابخواری وسیلهٔ نیل به سعادت نهائی نیست، و مع‌هذا دچار این اعتیاد باشد. این بی‌تردید درست است؛ و به نظر نمی‌رسد که انتقاد ارسطو را بتوان رد کرد؛ لیکن در اینجا ما می‌توانیم بگوییم (با استیس) که اگر آدمی **عقیدهٔ راسخ واقعی شخصی** دربارهٔ زیان اعتیاد به شرابخواری می‌داشت، دچار آن نمی‌شد. این جمله اعتراض ارسطو را رفع نمی‌کند، لیکن به ما کمك می‌کند که بفهمیم چگونه سقراط توانست آنچه را گفت بگوید. و آیا در آنچه سقراط می‌گوید، وقتی از دیدگاه روانشناختی نگریسته شود، حقیقت قابل توجّهی وجود ندارد؟ آدمی ممکن است از لحاظ عقلی بداند که شرابخواری او را به سعادت و منزلت نهائیش به عنوان یك انسان نمی‌رساند، امّا وقتی دستخوش انگیزه‌ای ناگهانی شد، ممکن است توجّه خودرا از این معرفت بگرداند و به مستی به عنوان وسیله‌ای برای مقابله با زندگی ناگوار خود روی آورد، تا آنجا که این حالت مستی و جذابیّت آن تمام توجّه او را جلب کند و خصیصهٔ یك خیر حقیقی را به خود بگیرد. وقتی نشاط وفرح زایل شد، او زیان میخواری را به یاد می‌آورد و می‌پذیرد: «آری، خطا کردم، در حالی که می‌دانستم خطاست.» امّا این امر باقی می‌ماند که در لحظه‌ای که وی به آن انگیزه تسلیم شد، آن معرفت از قلمرو توجّه ذهنیش گریخته بود، ولو به طور قابل سرزنش و از روی تقصیر.

البتّه نباید بپنداریم که دیدگاه فایده‌جویی سقراط با پیروی از هرچه لذّت‌بخش است یکی است. مرد خردمند می‌داند که مفیدتر این است که خوددار باشد تا اینکه خوددار نباشد؛ عادل باشد نه اینکه ستمگر باشد؛ شجاع باشد نه اینکه جبان باشد. «مفید و سودمند» یعنی آنچه وسیلهٔ نیل به سلامت حقیقی و هماهنگی نفس است. البتّه به نظر سقراط خوشی و لذّت یك خیر است، لیکن او فکر می‌کرد که خوشی و لذّت حقیقی و سعادت پایدار بیشتر ملازم انسان اخلاقی است

تا انسان غیراخلاقی، و سعادت عبارت از بیشترداشتنِ نعمتهای مادّی نیست.

در حالی که ما نمی توانیم طرز تلقّیِ بغایت اَصالت عقلیِ سقراط را بپذیریم، و با ارسطو موافقیم که سستی اراده (به یونانی: آکرازیا) یا ضعف اخلاقی امری است که سقراط مایل به نادیده گرفتن آن بود، از صمیم دل اخلاق سقراط را ستایش می کنیم. زیرا هر اخلاق عقلانی باید مبتنی بر طبیعت انسانی و خیر طبیعت انسانی به این عنوان باشد. بدین گونه وقتی هیپیاس قوانین نانوشته را جایز می شمارد، امّا قوانینی را که از کشوری به کشور دیگر متفاوت است از زمرهٔ آنها خارج می کند، می گوید که منع آمیزش جنسی میان والدین و فرزندان یك منع کلّی و عام نیست، سقراط بحقّ جواب می دهد که پستی نژاد که نتیجهٔ چنین آمیزشی است این منع را توجیه می کند.[۷۵] این در حکم توسّل به آن چیزی است که ما «قانون طبیعی» می نامیم، که بیانی است از طبیعت انسان و به پرورش هماهنگ آن منجر می شود. چنین اخلاقی در واقع غیرکافی است، زیرا «قانون طبیعی» نمی تواند یك نیروی تکلیف اخلاقی حاصل کند، که برای وجدان الزام آور باشد ــ لااقل به معنی تصوّر جدیدِ ما از «تکلیف» ــ مگر اینکه بنیادی مابعدالطّبیعی داشته باشد و مبتنی باشد بر یك مبدأ متعالی، یعنی خدا، که اراده اش برای انسان در «قانون طبیعی» ظاهر و بیان شده است؛ امّا، هرچند غیرکافی است، حقیقتِ بسیار مهم و ارزشمندی را که برای توسعهٔ یك فلسفهٔ اخلاقیِ عقلی اساسی است دربردارد. «تکالیف» صرفاً اوامر و نواهی بی معنی یا تحکّمی نیستند، بلکه آنها را باید در رابطه با طبیعت انسان فهمید: «قانون اخلاقی» خیرحقیقی انسان را بیان می کند. اخلاق یونانی به طور برجسته دارای خصیصهٔ نیل به خوشی و نیکبختی بود (رجوع کنید به نظام اخلاقی ارسطو)، و هرچند به عقیدهٔ ما این اخلاقیّات نیازمند آن بود که با اعتقاد به خدا[۷۶] کامل و بر زمینهٔ اعتقاد به خدا نگریسته شود تا به ارتقاءِ حقیقی نائل آید، با این همه حتّی در حالت ناقص خود نیز همچنان مایهٔ افتخار جاوید فلسفهٔ یونانی است. طبیعت انسان ثابت و دائمی است، و بنابراینْ ارزشهای اخلاقی ثابت و دائمی است، و این افتخار جاودانی نصیب سقراط است که دوام و ثبات این ارزشها را دریافت و درصدد برآمد که آنها را در تعاریف کلّی ثابت و مستقر سازد به طوری که بتوانند همچون راهنما وقاعده ای در رفتار انسانی در نظر گرفته شوند.[۷۷]

---

۷۵. گزنفون، *یادنامه ها*، بخش چهارم، ۴، ۱۹ به بعد.

76. Theism

۷۷. همهٔ متفکّران مایل نبوده اند بپذیرند که طبیعت انسان ثابت و دائمی است. امّا هیچ دلیل واقعی وجود ندارد که نشان دهد که انسانِ «ابتدائی» ذاتاً با انسان جدید تفاوت داشته است؛ و توجیهی نیز برای این فرض نداریم که نوعی انسان درآینده پدید خواهد آمد که ذاتاً با انسان امروز متفاوت خواهد بود.

۶. ازیکی گرفتن حکمت و فضیلت، وحدتِ فضیلت نتیجه می شود. در واقع فقط یك فضیلت وجود دارد، یعنی بصیرت به آنچه حقیقةً برای انسان خیر است و آنچه واقعاً منجر به سلامت و هماهنگی نفس می شود. امّا نتیجهٔ مهمتر قابلیّت تعلیم فضیلت است. البتّه سوفسطائیان مدّعی بودند که هنر فضیلت را می آموزند، لیکن سقراط با آنها فرق داشت، نه تنها در این که اعلام کرد که خود قصد آموختن دارد، بلکه در این نیز که تحقیقات اخلاقی او متوجّه کشف قواعد کلّی و ثابت اخلاقی است. امّا هرچند روش سقراط مباحثه بود نه تعلیم، از این که فضیلت را با معرفت یکی گرفته است بالضّروره نتیجه می شود که فضیلت را می توان تعلیم کرد. ما در اینجا تمایزی می یابیم: آنچه به وسیلهٔ تعلیم می توان افاضه کرد معرفت عقلانیِ فضیلت است نه خود فضیلت. امّا اگر حکمت به عنوان عقیدهٔ راسخ واقعی شخصی مورد تأکید است، پس اگر چنین حکمتی را می توان تعلیم داد، شاید فضیلت را نیز بتوان تعلیم داد. نکتهٔ مهم این است که «تعلیم» برای سقراط به معنی تعلیم نظری محض نبود، بلکه بیشتر هدایت آدمی به بصیرت واقعی بود. مع هذا هرچند چنین ملاحظاتی بدون شك نظریهٔ سقراط را در باب قابلیّت تعلیمِ فضیلت معقولتر می گرداند، این امر همچنان حقیقی باقی می‌ماند که در این نظریّه عقل گراییِ فوق العادهٔ علم اخلاق او بازهم ظاهر و آشکار است. وی اصرار داشت که همان طور که مثلاً پزشك انسانی است که طبّ آموخته است، همین طور انسانِ عادل کسی است که آموخته است که عادلانه چیست.

۷. این مذهب عقلی[۷۸] احتمالاً سقراط را بخصوص موافق دموکراسی بدان گونه که درآتن جریان داشت نکرد. اگر پزشك انسانی است که طبّ آموخته است، و اگر هیچ بیماری خود را بهِ دست کسی که معرفتی در طبّ ندارد نمی سپارد، انتخاب مناصب و مشاغل عمومی با قرعه یا حتّی با رأی انبوهی از مردم ناآزموده و بی تجربه نیز نامعقول است.[۷۹] حاکمان راستین کسانی هستند که می‌دانند چگونه حکومت کنند. اگر ما انسانی را که فنّ کشتیرانی نداند وراهی را که باید پیموده شود نشناسد به هدایت کشتی نمی گماریم چرا کسی را که هیچ معرفتی از حکومت کردن ندارد و نمی‌داند خیر کشور چیست به حکمرانی کشور تعیین کنیم؟

۸. درخصوص دین، سقراط ظاهراً به طور کلّی از خدایان به صورت جمع سخن گفته است و منظورش خدایان سنّتی یونان است؛ لیکن می توان در او تمایلی به تصوّر خالصتر از خدای یگانه تشخیص داد. بدین گونه، بنابرنظر سقراط، معرفت خدایان محدود نیست، آنان همه جا

78. intellectualism

۷۹. *یادنامه‌ها*، ۱، ۲، ۹؛ ۳، ۹، ۱۰.

حاضرند و آنچه گفته یا کرده شود می‌دانند. همان طور که آنان آنچه را خیر است به بهترین وجه می‌دانند، انسان صرفاً باید خیر را بخواهد نه اشیاءِ جزئی مانند طلا را.[۸۰] اعتقاد به خدای واحد گاه گاهی خودنمایی می کند،[۸۱] امّا آشکار نیست که سقراط هرگز چندان توجّهی به مسألهٔ یك خدایی یا چندخدایی کرده باشد. (حتّی افلاطون و ارسطو برای خدایان یونانی جایی می‌یابند.)

سقراط اظهارنظر کرده است که همان گونه که بدن انسان از موادّی که از دنیای مادّی گرد آمده مرکّب است، عقل انسان نیز جزئی از عقل جهانی یا روح عالَم است.[۸۲] این نظر و همچنین تعلیم وی دربارهٔ غایت انگاری[۸۳]، و اعتقاد به اینکه انسان از لحاظ شخصیّت مرکزیّت دارد، توسط دیگران بسط داده شد. نه تنها اعضای حسّی به انسان عطا شده است تا او را قادر سازد که حواسّ مربوط به آنها را به کار اندازد، بلکه غایت انگاریِ انسانمدارانه[۸۴] به پدیدارهای جهانی گسترش یافته است. بدین سان خدایان نوری به ما می‌دهند که بدون آن ما نمی‌توانیم ببینیم، و عنایت الهی در نعمتهای غذائی که به وسیلهٔ زمین به انسان عطا شده جلوه‌گر است. خورشید نه چنان به زمین نزدیك می‌شود که انسان را خشك و پژمرده کند یا بسوزاند، و نه چنان دور قرار دارد که آدمی نتواند بدان وسیله گرم شود. اینها و ملاحظاتی نظیر اینها درمردی که در حوزهٔ جهانشناسان مطالعه و تحقیق کرده است و از آناکساگوراس به سبب استفادهٔ اندك او از اصل «عقل» مأیوس شده طبیعی است؛ امّا سقراط یك جهانشناس یا یك متکلّم (اهل کلام و خداشناسی) نبود، و هرچند او را می توان «بنیانگذار واقعی غایت انگاری در بررسی و مطالعهٔ جهان»[۸۵] نامید، وی، چنانکه دیدیم، اصولا به رفتار انسانی علاقه‌مند بود.[۸۶]

۹. تصویری که اریستوفانس در نمایشنامهٔ *ابرها* از سقراط می‌دهد چنگی به دل نمی‌زند.[۸۷] سقراط شاگرد فلاسفهٔ قدیم و مسلّماً تحت تأثیر تعالیم آناکساگوراس بوده است. دربارهٔ رنگ و بوی «سوفسطائی» که در *ابرها* به شخصیّت او داده شده است، باید به خاطر داشت که سقراط مانند سوفسطائیان، توجّه و دقت خود را بر موضوع[۸۸] (فاعل، شخص)، یعنی بر خود انسان، متمرکز می کرد. او شخصیّتی اجتماعی و معروف بود، که به سبب دیالکتیك یا گفت و شنودش

---

۸۰. *یادنامه‌ها*، ۱، ۳، ۳.　　۸۱. *یادنامه‌ها*، ۱، ۴، ۵، ۷.　　۸۲. *یادنامه‌ها*، ۱، ۴، ۸.

83. teleology　　84. anthropocentirc

۸۵. اوبروگ پراشتر، ص ۱۴۵.　　۸۶. رجوع کنید به مثلا به *یادنامه‌ها*، بخش اول، ۱، ۱۰ـ۱۶.

۸۷. آن تصویر، چنانکه برنت توجّه می کند، یك کاریکاتور است که ــ مانند هر کاریکاتوری، اگر حاوی نکته‌ای باشد ــ اساسی در واقعیّت دارد.

88. Subject

برای همهٔ شنوندگان شناخته بود، و بدون شك در نظر بعضی «عقل‌گرا»یی بود که انتقادی مخرّب و گرایشی ضدّ سنّتی داشت. حتّی اگر فرض شود که خود اریستوفانس اختلافی را که بین سقراط و سوفسطائیان وجود داشت دریافته بود ـــ که به هیچ وجه روشن نیست ـــ ضرورةً نتیجه نمی‌شود که وی این درك و دریافت را در حضور یك مجمع عمومی اظهار می‌کرد. و معروف است که اریستوفانس مردی سنّت‌گرا و مخالف سوفسطائیان بوده است.

۴. محاکمه و مرگ سقراط

سقراط در سال ۴۰۶ ق.م. با عدم موافقت با این درخواست که هشت فرمانده به اتّهام اهمال و بی‌مبالاتی در آرگینوسا[۸۹] به دادگاه جلب و با هم محاکمه شوند، و این برخلاف قانون بود و پیش‌بینی می‌شد که حکم عجولانه‌ای صادر شود، شجاعت اخلاقی خود را نشان داد. وی دراین هنگام عضو هیئت مشاورهٔ مجلس شیوخ (پریتانئیس) یا کمیتهٔ سنا بود. شجاعت اخلاقی او باز وقتی ثابت شد که در ۴۰۳/۴۰۴ درخواست شورای سی تن[۹۰] را برای شرکت در دستگیری لئون اهل سالامین[۹۱]، که اعضای اُلیگارشی[۹۲] قصد کشتن و مصادرهٔ اموال او را داشتند، رد کرد. آنان می‌خواستند تا آنجا که ممکن است پای بسیاری از شهروندان برجسته را دراعمال خود به میان بکشند، بدون شك با توجّه به حسابرسیِ روزسرانجام. امّا سقراط این را که شرکتی در جرائم آنان داشته باشد رد کرد، و اگر حکومت «سی تن» سقوط نکرده بود احتمالا حیات خود را دربرابر این امتناع می‌پرداخت.

درسال ۳۹۹/۴۰۰ سقراط توسّط رهبران دموکراسی که استقرار مجدّد یافته بود به محاکمه کشانده شد. آنوتوس[۹۳]، سیاستمداری که در نهانگاه باقی ماند، مِلِتوس را برانگیخت تا اقامهٔ دعویٰ کند. متن کیفرخواست در محضر دادگاه کینگ آرخون[۹۴] به این شرح خوانده شد:[۹۵] «مِلِتوس[۹۶] (میلتوس)[۹۷]، اهل بخش پیتثوس[۹۸]، علیه سقراط، پسر سوفرونیسکوس، اهل بخش آلوپکا، با سوگند خود به مفاد ذیل اِعلام جرم می‌کند. سقراط متّهم است که (۱) خدایانی راکه

---

۸۹. Arginusae، نام چند جزیرهٔ کوچك یونان دردریای اژه نزدیك آسیای صغیر. پیروزی آتن بر اسپارت درنبرد ۴۰۶ ق. م. معروف به نبرد آرگینوسا نزدیك این جزایر روی داد. ـــ م.

90. The Thirty 91. Leon of Salamis

۹۲. Oligarchs، گروه متنفّذی که حکومت را دردست بگیرند. ـــ م.

93. Anytus 94. King Archon

۹۵. دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۴۰.

96. Meletus 97. Miletus 98. Pitthus

مدینه پرستش می کند نمی‌پرستد، بلکه اعمال دینی جدید و ناآشنایی آورده است؛ (۲) و به علاوه، جوانان را فاسد می‌سازد. کیفرخواه تقاضای مجازات مرگ دارد.»

نخستین اتهام هرگز صریحاً تعریف نشده بود، و دلیل آن ظاهراً این بود که کیفرخواه برخاطرهٔ هیئت داوران از شهرت جهانشناسان قدیم ایونی و شاید از کفرگویی دربارهٔ شعائر دینی در سال ۴۱۵، که الکیبیادس[۹۹] گرفتار آن شد، تکیه کرده بود. لیکن هیچ استنادی به آن کفرگویی، با توجه به عفو عمومی ۴۰۳/۴۰۴، که خود آنوتوس بانی اصلی آن بود، نمی‌توانست به عمل آید. اتهام دوم، یعنی فاسد کردن جوانان، واقعاً اتهام دمیدن روح انتقاد به جوانان نسبت به دموکراسی آتنی است. درپشت این اتهام بی‌شك این فکر بود که سقراط مسؤول تعلیم و تربیت الکیبیادس و کریتیاس[۱۰۰] است ــ الکیبیادس، یعنی کسی که یك بار به اسپارت پیوست و آتن را به چنان تنگناها کشانید، و کریتیاس، یعنی کسی که سرسخت‌ترین مخالف اعضای الیگارشی بود. این نیز به دلیل بخشش عمومی ۴۰۳/۴۰۴ نمی‌توانست صریحاً ذکر شود، لیکن شنوندگان به آسانی این قدردرمی‌یافتند که منظور چه بود. به این دلیل است که اسخینس پنجاه سال بعد توانست بگوید: «شما سقراط دانشمند را کشتید، زیرا نشان داده شده بود که او کریتیاس را تربیت کرده است.»[۱۰۱]

متهم کنندگان بی‌شك تصور می‌کردند که سقراط بدون آنکه منتظر محاکمه شود جلای وطن خواهد کرد، امّا او چنین نکرد. وی برای محاکمه، درسال ۳۹۹، ماند و در دادگاه از خود دفاع کرد. سقراط در محاکمه می‌توانست از خدمت نظامی خود و مخالفتش با کریتیاس در زمان الیگارشی چیزهابگوید، لیکن صرفاً وقایع را گزارش کرد و آنها را با مخالفتش با دموکراسی درموضوع محاکمهٔ فرماندهان مربوط ساخت. وی با اکثریت ۶۰ یا ۶ رأی توسط هیئت داوران ۵۰۰ یا ۵۰۱ نفری به مرگ محکوم شد.[۱۰۲] آنگاه باسقراط بود که شقی از مجازات را پیشنهاد کند، و آشکارا عاقلانه‌ترین روش پیشنهادکردن مجازاتی بود که به اندازهٔ کافی مهم و قابل توجه باشد. بدین ترتیب اگر سقراط تبعید را پیشنهاد می‌کرد، این شق در برابر مجازات مرگ بدون تردید پذیرفته می‌شد. امّا سقراط به عنوان «پاداش» شایستهٔ خود

99. Alcibiades 100. Critias

۱۰۱. دیوگنس لائرتیوس، بخش ۱، ۱۷۳.

۱۰۲. رجوع کنید به *خطابهٔ دفاعیه*. ۳۶ الف (که عبارت آن به طور مطلق یقینی نیست)، و دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۴۱. برنت و تیلور، که از سخن افلاطون چنین می‌فهمند که سقراط با اکثریت ۶۰ رأی محکوم شد، فرض می‌کنند که آراء ۲۸۰ در برابر ۲۲۰، از یك هیئت ۵۰۰ نفری، بود.

خوراك رایگان در پروطانه[۱۰۳] را پیشنهاد کرد، و پس از آن راضی شد که جریمهٔ کوچکی را پیشنهاد کند ــ و آن هم بدون کوششی برای تحت تأثیر قراردادن هیئت داوران، چنانکه معمول بود، به وسیلهٔ آوردن زن و بچه‌های گریان به دادگاه. هیئت داوران از رفتار غرورآمیز سقراط آزرده خاطر شدند، و وی با اکثریّتی بزرگتر از اکثریّتی که او را مقصّر شناخته بود به مرگ محکوم شد.[۱۰۴] اجرای اِعدام به مدّت یك ماه، به انتظار بازگشت «کشتی مقدّس» ازدلوس[۱۰۵]، به تأخیر افتاد (به یادگار نجات مدینه توسّط تزئوس[۱۰۶] از پیشکشی هفت پسر و دختر که مینوس اهل کنوسوس[۱۰۷] تحمیل کرده بود)، و فرصت زیادی برای ترتیب دادن فرار موجود بود، که در واقع دوستان سقراط ترتیب دادند. سقراط استفاده از این پیشنهادهای مشفقانه را، براین اساس که چنین اقدامی مخالف اصول اوست، رد کرد. افلاطون آخرین روز حیات سقراط را برزمین در فیدون نقل کرده است، یعنی همان روزی که سقراط در بحث و گفتگو دربارهٔ بقای نفس با دوستان تِبی[۱۰۸] خود، کِبس[۱۰۹] (قیبس) و سیمیاس[۱۱۰]، گذرانید.[۱۱۱] وی پس از آنکه شوکران نوشید و به حال مردن دراز کشید، آخرین کلماتش این بود: «ای کریتون[۱۱۲] (اقریطون)، خروسی به اسکولاپیوس[۱۱۳] (سقلابیوس) مدیونیم؛ پس ادای این دین را فراموش مکن.» وقتی زهر به قلب او رسید حرکت تشنّج‌آمیزی کرد و درگذشت، «و کریتون، که این را دید، دهان و چشمهای او را بست. ای خقراطیس[۱۱۴]! این بود پایان کار دوست ما، آن مردی که می‌توانیم بگوییم بهترین مردم زمانهٔ خود بود که می‌شناختیم، و هم خردمندترین و عادل‌ترین.»[۱۱۵]

---

۱۰۳. Pryntaneum، ساختمانی دولتی بود که اعضای سنا را در آنجا منزل می‌دادند و از خزانهٔ دولت معاش آنها را تأمین می‌کردند تا به آسودگی به کار برسند. ــ م.

۱۰۴. دیوگنس لائرتیوس (۲، ۴۲) می‌گوید که این اکثریّت ۸۰ رأی بیش از اکثریّت اول بود. بنابر نظر برنت و تیلور، رأی گیری دوم بدین ترتیب ۳۶۰ رأی موافق با مجازات مرگ در مقابل ۱۴۰ رأی بود.

105. Delos 106. Theseus 107. Minos of Knossos

108. Theban 109. Cebes 110. Simmias

۱۱۱. این سخن با نظر من، مبنی براینکه نظریهٔ «صور» را نباید به سقراط نسبت داد، مغایرتی ندارد.

112. Crito 113. Aesculapius 114. Echecrates

۱۱۵. فیدون، ۱۱۸.

فصل ۱۵

حوزه های کوچك سقراطی

عبارت «حوزه های کوچك سقراطی» را نباید به این معنی گرفت که سقراط حوزهٔ معیّنی تأسیس کرد. بی شك وی امیدوار بود که دیگرانی یافت شوند که کارانگیختن اذهان آدمیان را ادامه دهند، لیکن وی گروهی شاگرد گرد خود جمع نکرد تا به آنها میراثی از نظریات معیّن و مشخّص بسپارد. امّا متفکّران مختلفی که بیش و کم شاگردان سقراط بودند، بر این یا آن نکته از تعلیم او تأکید کردند، و همچنین آن را با عناصری که از دیگر منابع گلچین کردند درآمیختند. از این رو پراشتر آنان را «سقراط گرایان یك بُعدی» می نامد، نه به این معنی که این متفکّران فقط جنبه های خاصّی از تعلیم سقراط را بازسازی کردند، بلکه به این معنی که هر یك از آنان ادامهٔ فکر سقراطی در جهت خاصّی بود، و درعین حال درآنچه از فلسفه پردازیِ پیشتر گرفتند تغییراتی دادند تا آن را با میراث سقراطی هماهنگ سازند.[1] بنابراین از جهاتی استعمال نام مشترك «حوزه های کوچك سقراطی» مایهٔ تأسّف است، امّا آن را می توان به کار برد، به شرط آنکه این طور فهمیده شود که ارتباط بعضی از این متفکّران با سقراط جز ارتباط کم وضعیفی نبوده است.

۱. حوزهٔ مگارا

اُقلیدِس مگارائی[2] (که نباید وی را با ریاضیدان معروف اشتباه کرد) ظاهراً یکی از نخستین شاگردان سقراط بوده است، چنانکه ــ اگر این داستان درست باشد ــ وی پیوند دوستی خود

---

۱. اوبروگ پراشتر، ص ۱۵۵.

2. Euclid of Megara

با سقراط را ادامه داد وعلی‌رغم ممنوعیّتِ (مورّخ ۴۳۲/۴۳۱) ورودِ شهروندان مگارائی به آتن، در تاریکی با لباس زنانه وارد شهر شد.[۳] وی در مرگ سقراط در ۴۰۰/۳۹۹ حاضر بود، و پس از آن واقعه، افلاطون و دیگر سقراطیان با اقلیدس به مگارا پناهنده شدند.

اُقلیدِس ظاهراً در آغاز با نظریهٔ الئائیان آشنا بود و سپس تحت تأثیر اخلاق سقراطی که در آن، «واحد» به عنوان «خیر» تصوّر می شد تغییر عقیده داد. او فضیلت را نیز به عنوان یك وحدت می نگریست. بنابر نظر دیوگنس لائرتیوس، اقلیدس ادّعا می کرد که «واحد» با نامهای بسیار شناخته شده است، و «واحد» را با خدا و با «عقل» یکی می گرفت.[۴] او طبیعةً وجودِ یك اصل متضادّ با خیر را انکار می کرد، چه چنین اصلی «کثرت» خواهد بود، که بنابر نظر الئائیان توهّم است. می توانیم بگوییم که وی، علی‌رغم تأثیری که از سقراط گرفته بود، هوادار سنّت الئائی باقی ماند.

فلسفهٔ مگاری، مخصوصاً تحت تأثیر اُبولیدِس[۵]، به فنّ جدل و مباحثه که دلائل هوشمندانه و گوناگونی را به هم درمی آمیخت گسترش یافت، و طرح ردّ یك نظر را از طریق «احالهٔ به محال»[۶] ریخت. مثلا، مشکل معروف: «یك دانه گندم توده ای از گندم نیست: دانه‌ای دیگر بیفزایید بازهم توده ای از گندم نیست: چه وقت تودهٔ گندم پدید می آید؟» طرح ریزی شده بود تا ثابت کند که کثرت محال است، چنانکه زنونْ می خواست ثابت کند که حرکت غیرممکن است. یك معمّای دیگر آن است که به دیودُرُس کرُنوس[۷]، یك مگارائی دیگر، نسبت داده شده است: «آنچه را از دست نداده اید هنوز هم دارید، امّا شما شاخ ازدست نداده اید، پس شما هنوز هم شاخ دارید.»[۸] یا همچنین: «اِلِکترا[۹] برادر خود، اُرِسْتِس[۱۰]، را می شناسد. اما الکترا اُرِستِس را (که نقاب بر چهره افکنده و دربرابر او ایستاده است) نمی شناسد. بنابراین الکترا آنچه را می شناسد نمی شناسد.»[۱۱]

---

۳. گلیوس اولوس، *شبهای آتنی*، ۶، ۱۰.

۴. دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۱۰۶.

5. Eubulides

۶. reductio ad absurdum، یعنی محال بودن نتیجه را نشان دادن. ــ م.

7. Diodorus Cronus

۸. فیلسوف مگاری با توسّل به این گفتار (که انسان آنچه را که ازدست نداده داراست وچون شاخ را ازدست نداده پس داراست) می خواست حریف خود را وادارسازد که به شاخداربودن خود اعتراف کند. ــ م.

9. Electra 10. Orestes

۱۱. دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۱۰۸. در این معمّا نیز می خواهد حریف خود را وادار سازد که قبول کند کسی ممکن است شیءِ واحدی را هم بشناسد وهم نشناسد چنانکه الکترا برادرشناختهٔ خود را که نقاب برروی افکنده نمی شناسد، و به ←

فیلسوف دیگر حوزهٔ مگارا، دیودُرُس کرُنوس (سابق‌الذکر)، واقعی را با ممکن یکی گرفت: فقط واقعی ممکن است. استدلال او به این شرح است: ممکن نمی‌تواند غیرممکن شود. حال، اگر از دو متناقض یکی بالفعل وقوع دارد، دیگری غیرممکن است. بنابراین، اگر آن قبلا ممکن بوده، غیرممکن از ممکن بیرون آمده است. پس قبلا ممکن نبوده، و تنها واقعی ممکن است؛[۱۲] (مثلا «جهان وجود دارد»، و «جهان وجود ندارد»، قضایای متناقض‌اند. امّا جهان بالفعل وجود دارد. بنابراین غیرممکن است که جهان وجود نداشته باشد. امّا اگر اصلا ممکن باشد که جهان وجود نداشته باشد، یك امر ممکن به یك امر غیرممکن تبدیل شده است. و چنین چیزی نمی‌تواند باشد. بنابراین هرگز ممکن نبوده که جهان وجود نداشته باشد.) این قضیّه در زمانهای اخیر توسّط نیکولائی هارتمان برلنی[۱۳] تکرار شده است، که واقعی را با ممکن براین اساس یکی گرفته است که آنچه بالفعل اتفاق می‌افتد وابسته به مجموع شرایط خاصّی است، و ــ با وجود آن شرایط ــ هیچ چیز دیگر نمی‌تواند اتّفاق افتد.[۱۴]

یك هوادار معروف این حوزه استیلپون[۱۵] مگارائی بود، که در حدود سال ۳۲۰ در آتن تدریس می‌کرد، لیکن بعدها تبعید شد. وی مخصوصاً به علم اخلاق اشتغال می‌ورزید، و نکتهٔ استغنا را در نظریّه‌ای در بارهٔ «بیقیدی»[۱۶] پرورانید. وقتی از او پرسیده شد که در تاراج مگارا چه چیز ازدست داده است، جواب داد که او کسی را ندیده است که در حال حمل کردن حکمت یا معرفت باشد.[۱۷] زنون (رواقی)[۱۸] شاگرد استیلپون بود.

۲. حوزهٔ اِلیسی - اِرِتْریائی[۱۹]

این حوزه نام خود را از فیدون اِلیسی[۲۰] (فیدون محاورهٔ افلاطون) و مِنِدِمُس اِرِتریائی[۲۱] گرفته است. فیدون الیسی ظاهراً دراستفاده از جدل (دیالکتیك) شبیه مگارائیها بود، و حال آنکه

→ این ترتیب درمقابل اصل امتناع تناقض که در جواب سؤال واحد نمی‌توان هم نه و هم آری گفت می‌خواست نشان دهد که می‌شود هم نه و هم آری گفت. ــ م.

۱۲. ظاهراً این دلیل نیز به قصد اثبات این معنی اقامه شده است که منطقِ مبتنی بر اصل امتناع تناقض به نتیجهٔ محال منجر می‌شود، یا تصدیق امکان با اصل امتناع تناقض سازگار نیست. ــ م.

13. Nicolai Hartmann of Berlin

۱۴. *امکان و واقعیت*، برلین، ۱۹۳۸.

15. Stilopo

16. apathy

۱۷. دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۱۱۵.

18. Zeno (the Stoic)

19. The Elean - Eretrian School

20. Phaedo of Elis

21. Menedemus of Eretria

مِنِدِمُس مخصوصاً به علم اخلاق علاقه داشت، و به وحدت فضیلت و معرفت معتقد بود.

۳. نخستین حوزهٔ کلبی[۲۲]

کلبیان، یا شاگردان سگ، ممکن است نام خود را از حالت غیرمعمول زندگیشان یا از این امر که آنتیستنس[۲۳]، بنیانگذار حوزه، در ورزشگاه معروف به کونوسارْگِس[۲۴] تدریس می‌کرد گرفته باشد. شاید هردو عامل با این نام ارتباط داشته باشد.

آنتیستنس (حدود ۴۴۵ ـ حدود ۳۶۵) از پدری آتنی و مادری از بردگان تراکیه متولّد شد.[۲۵] این امر می‌تواند تبیین کند که چرا وی در کونوسارْگِس، که برای کسانی که از نژاد خالص آتنی نبودند اختصاص داده شده بود، تدریس می‌کرد. ورزشگاه به هراکلس (هرکول)[۲۶] اهداء شده بود، و کلبیان آن قهرمان رابه عنوان نوعی خدا یا حامی خود اختیار کرده بودند. و یکی از آثار آنتیستنس به نام هراکلس نامگذاری شده بود.[۲۷]

آنتیستنس که در آغاز شاگرد گرگیاس بود بعدها هوادار و سرسپردهٔ سقراط شد. امّا آنچه وی مخصوصاً درسقراط ستایش می‌کرد استقلال شخصیّت او بود، که او رابه عمل برطبق عقاید خود، به هر قیمت که تمام شود، رهنمون شد. آنتیستنس با غفلت ازاین امر که سقراط به ثروت و دارایی دنیوی و تحسین آدمیان فقط برای به دست آوردن خیر بزرگتر یعنی حکمت حقیقی بی اعتنا بود، این آزادگی و بی‌نیازی را به عنوان کمال مطلوب یا غایت فی نفسه مطرح کرد. فضیلت درچشم اوصرفاً بی‌نیازی ازداراییها ولذّات دنیوی بود: درواقع، فضیلت مفهومی سلبی بود ــ وارستگی و بی‌نیازی. بدین گونه جنبهٔ منفی حیات سقراط توسط آنتیستنس به هدف یا غایتی مثبت تغییریافت. به همین نحو، اصرار سقراط بر معرفت اخلاقی، توسط آنتیستنس به گونه‌ای مبالغه‌آمیز به صورت تحقیری صریح نسبت به فراگرفتن علم و هنردرآمد. وی می‌گفت فضیلت به خودی خود برای نیکبختی کافی است: هیچ چیزدیگر لازم نیست ــ و فضیلت فقدان آرزو، آزادی از خواستها، و بی‌نیازی کامل است. البتّه سقراط

22. The Early Cynic School 23. Antisthenes 24. Kynosarges

۲۵. دیوگنس لائرتیوس، ۶، ۱.

26. Heracles

۲۷. اظهارنظر شده است که دیوجانس بود که حوزه یا «جنبش» کلبی را بنیاد نهاد نه آنتیستنس: ارسطو به «پیروان آنتیستنس» اشاره می‌کند (*مابعدالطبیعه*، ۱۰۴۳ ب ۲۴). لیکن لقب «کلبیان» ظاهراً فقط در زمان دیوجانس پذیرفته شده بود و اینکه ارسطو کلمهٔ «پیروان آنتیستنس» را به کاربرده است به نظر نمی‌رسد که چیزی را علیه اینکه آنتیستنس سرچشمهٔ واقعی حوزهٔ کلبی بوده است اثبات کند.

مستقل از عقیدهٔ دیگران بود، صرفاً برای اینکه اصول و عقاید عمیق داشت، که صرف نظر کردن از آنها و راضی شدن به عقیدهٔ عوام را خیانت به حقیقت می‌دانست. امّا وی قصد آن را نداشت که عقیدهٔ عوام یا عقاید عامّه را مورد استهزا و بی‌احترامی قرار دهد صرفاً برای اینکه چنین کاری کند، چنانکه کلبیان، بخصوص دیوجانس، ظاهراً چنین می‌کردند. بدین سان فلسفهٔ کلبیان مبالغه در جنبه‌ای از زندگی و شیوهٔ عمل سقراط بود، و این جنبه جنبه‌ای منفی یا لااقل نتیجه‌ای درجهت مثبت‌تری بود. سقراط بیشتر آماده بود که با سرپیچی از حکومت متنفّذین (اُلیگارشی) جانِ خود را به خطر اندازد تا اینکه مرتکب عمل غیرعادلانه شود؛ لیکن وی مانند دیوجانس در خُمی نمی‌زیست صرفاً برای اینکه بی‌اعتنائی خود را نسبت به راه و رسم آدمیان نشان دهد.

آنتیستنس قویّاً مخالف نظریهٔ مُثُل بود، و عقیده داشت که فقط افراد وجود دارند. گفته‌اند که وی اظهارنظر کرده است که: «ای افلاطون، من یك اسب را می‌بینم. امّا فَرَسیّت را نمی‌بینم.»[28] برای هر شیء فقط نام خود آن را باید به کار برد: مثلا ما می‌توانیم بگوییم «انسان انسان است» یا «خوب خوب است» امّا نه اینکه «انسان خوب است.» هیچ محمولی را نباید به موضوعی غیر از خود موضوع اسناد داد.[29] موافق با این حکم این نظریّه است که به یك فرد فقط می‌توانیم طبیعت فردی خودش را اِسناد دهیم؛ کسی نمی‌تواند عضو یك طبقه بودن را به آن اسناد دهد. از همین جاست انکار نظریهٔ مُثل. نظریهٔ منطقی دیگری ازآنتیستنس نظریهٔ امتناع تناقض با خود است. زیرا اگر کسی چیزهای متفاوت بگوید، از اشیاءِ متفاوت سخن می‌گوید.[30]

فضیلت حکمت است، امّا این حکمت اصولا عبارت است از «بروشنی دریافتن» ارزشهای اکثریّت نوعِ انسان. ثروت و شهوات و جز اینها واقعاً خیر نیستند، همچنانکه رنج و بینوایی و حقارت واقعاً شرّ نیستند: بی‌نیازی و استغنا خیر حقیقی است. پس فضیلت حکمت است و تعلیم کردنی است، هرچند برای فراگرفتن آن نیازی به استدلال و تفکّر دور و دراز نیست. انسان عاقلِ مجهّز به فضیلت ممکن نیست از هیچ یك از به اصطلاح شرور زندگی، حتّی از بردگی، آسیبی ببیند. او ورای قوانین و قراردادهاست، لااقل قوانین وقراردادهای کشوری که فضیلت حقیقی را نمی‌شناسد. وضع یا شرایط زندگیی که کمال مطلوب باشد و درآن همگان

---

۲۸. سیمپلیکیوس، شرح مقولات ارسطو، ۲۰۸، ۲۹ و ۳۰؛ ۲۱۱، ۱۷ و ۱۸.

۲۹. افلاطون، سوفیستس، ۲۵۱ ب؛ ارسطو، *مابعدالطبیعه*، دلتا ۲۹، ۱۰۲۴ ب ۳۲ ـ ۲۵ الف.

۳۰. ارسطو، *طوبیقا* (قواعد جدل)، آلفا ۱۱، ۱۰۴ ب ۲۰؛ *مابعدالطبیعه*، دلتا ۲۹، ۱۰۲۴ ب ۳۳ـ۳۴.

بخواهند مستقل و وارسته از میل و آرزو زندگی کنند. البتّه با جنگ وستیز سازگار نیست.[۳۱]
در واقع سقراط خود را لدی‌الاقتضا در مقابل اقتدار حکومت و دولت قرار می‌داد، لیکن چنان به حقانیّت اقتدار دولت و قانون معتقد بود که از فرصتی که برای فرار از زندان به او پیشنهاد شد استفاده نکرد، بلکه ترجیح داد که مرگ را بر طبق قانون تحمّل کند. امّا آنتیستنس با مبالغهٔ یکجانبهٔ معمول خود دولت و قانون تاریخی وسنّتی آن را محکوم کرد. به علاوه وی دین سنّتی را قبول نداشت. تنها یك خدا وجود دارد؛ خدایان یونانی فقط یك پیمان و میثاق است. فضیلت تنها خدمت به خداوند است: معابد، نمازها و دعاها، قربانیها و غیره محکومند. «به طور قراردادی خدایان بسیارند، امّا به طور طبیعی فقط یك خدا هست.»[۳۲] از سوی دیگر، آنتیستنس اساطیر هُمری را به طریق تمثیلی شرح و تفسیر می‌کرد، و می‌کوشید تا درسها و کاربردهای اخلاقی از آنها بگیرد.

دیوجانس سینوپی[۳۳] (متوفّیٰ حدود ۳۲۴ ق.م.) فکر می‌کرد که آنتیستنس مطابق نظریّه‌های خویشتن نزیسته است و او را «شیپوری که جز خود هیچ چیز نمی‌شنود»[۳۴] می‌نامید. دیوجانس که از کشور خود تبعید شد بیشتر عمر خود را در آتن گذرانید، اگرچه در کورنت[۳۵] درگذشت. وی خود را «سگ» می‌نامید و زندگی حیوانات را سرمشقی برای زندگی بشر می‌دانست. کار او «نوسازی ارزشها» بود،[۳۶] و زندگی حیوانات و مردمان بیگانه (بربر) را در مقابل تمدّن هِلِنی قرار می‌داد.

گفته شده است که وی از اشتراك زنان و کودکان و عشق آزاد دفاع می‌کرد، در حالی که در قلمرو سیاسی خود را یك شهروند جهان می‌خواند.[۳۷] دیوجانس با «بی‌اعتنائی» آنتیستنس نسبت به اسباب خارجی تمدّن قانع نبود، بلکه از مسلك زهد و ریاضت مثبت برای به دست آوردن آزادی حمایت می‌کرد. به همین سبب بود که به آیینهای قراردادی دانسته توهین روا می‌داشت و آنچه را معمولاً می‌بایست به طور خصوصی انجام داد و حتّی آنچه را به طور

---

۳۱. رجوع کنید به زندگینامهٔ آنتیستنس، درآثار دیوگنس لائرتیوس.

۳۲. رجوع کنید به چیچرو، *دربارهٔ طبیعت*، ۱، ۱۳، ۳۲؛ کِلِمنت اسکندری، *تحریضات*، ۶، ۷۱، ۲؛ جُنگ (کشکول)، ۵، ۱۴، ۱۰۸، ۴.

33. Diogenes of Sinope

۳۴. دیون خروسوستوموس (Dion Chrys.)، ۸، ۲ (سخنور و فیلسوف یونانی ۳۰ ـ ۱۱۷ میلادی).

35. Corinth

۳۶. دیوگنس لائرتیوس ۶، ۲۰.

۳۷. دیوگنس لائرتیوس، ۶، ۷۲.

خصوصی هم نمی‌بایست انجام داد در ملأ عام انجام می‌داد.

شاگردان دیوجانس، مونیموس[۳۸]، اُنسیکریتوس[۳۹]، فیلیسکوس[۴۰]، کراتس تِبی[۴۱] بودند. کراتس دارایی قابل توجّه خود را به مدینه تقدیم کرد، و زندگی درویشی و گدایی کلبی پیشه ساخت، و بعد از او زنش هیپارخیا[۴۲] از همین شیوه پیروی کرد.[۴۳]

۴. حوزهٔ کورنائیان

آریستیپوس کورِنی[۴۴]، بنیانگذار حوزهٔ کورنائی[۴۵]، در حدود ۴۳۵ ق.م. متولّد شد. از سال ۴۱۶ در آتن بود، از سال ۳۹۹ دراژینا، از ۳۸۸/۳۸۹ با افلاطون در دربار دیونوسیوس پیر، و سپس دوباره بعد از سال ۳۵۶ در آتن. لیکن دربارهٔ این تاریخها و نظم و ترتیب وقایع لااقل باید گفت که نمی‌توان آن را بی‌چون و چرا دانست.[۴۶] حتی گفته شده است که آریستیپوس هرگز مؤسّس نحلهٔ کورنائی نبوده است، بلکه با نوهٔ خود، یعنی یك آریستیپوس سپس‌تر، مشتبه شده است. امّا با توجّه به بیانات دیوگنس لائرتیوس و سوتیون وپانایتیوس[۴۷] (رجوع کنید به دیوگنس لائرتیوس ۲، ۸۴ و بعد) قبول بیان سوسیکراتس[۴۸] ودیگران (دیوگنس لائرتیوس) که آریستیپوس اصلا هیچ چیز ننوشته است به نظر ممکن نمی‌آید، و حال آنکه قطعهٔ مذکور در *آمادگی انجیلی*[۴۹] اُزبیوس[۵۰] (۱۴، ۱۸، ۳۱) را می‌توان بدون فرض اینکه آریستیپوس هرگز فلسفهٔ کورنائی بنیاد ننهاده است تبیین کرد.

آریستیپوس ظاهراً در کورِن با تعلیمات پروتاگوراس آشنا شد، و حال آنکه بعدها در آتن با سقراط درارتباط بود. آن سوفسطائی ممکن است تا اندازهٔ زیادی مسؤول این نظریهٔ آریستیپوس باشد که تنها احساسهای ما به ما معرفت یقینی می‌دهند:[۵۱] دربارهٔ اشیاءِ فی نفسه حواس نمی‌توانند هیچ آگاهی یقینی به ما بدهند، و نه دربارهٔ احساسهای دیگران. بنابراین احساسهای شخصی[۵۲] باید پایه و اساس برای رفتار عملی باشند. امّا اگر احساسهای فردیِ

---

38. Monimus 39. Onesicritus 40. Philiscus 41. Crates of Thebes 42. Hipparchia

۴۳. دیوگنس لائرتیوس، *زندگیهای کراتس و هیپارخیا*.

44. Aristippus of Cyrene 45. Cyrenaic School

۴۶. تاریخها از کتاب *فلسفهٔ کورنائی* هانریش فُن اشتاین، بخش ۱، *زندگی آریستیپوس*، گتینگِن، ۱۸۵۸، نقل شده است.

47. Panaetius 48. Sosicrates 49. *Praeparatio Evangelica* 50. Eusebius

۵۱. رجوع کنید به سکستوس امپیریکوس، *درمقابل ریاضی‌دانان*، ۷، ۱۹۱ به بعد.

52. Subjective sensations

من معیار رفتار عملی مرا تشکیل می‌دهند، پس، به نظر آریستیپوس، طبیعةً نتیجه می‌شود که غایت رفتار باید به دست آوردن احساسهای لذّت‌بخش باشد.

آریستیپوس اعلام کرد که احساس عبارت است از حرکت. وقتی حرکت ملایم است، احساس لذّت‌بخش است؛ وقتی خشن است، درد هست؛ وقتی حرکت قابل ادراك نیست یا وقتی اصلا حرکتی وجود ندارد، نه لذّتی هست و نه دردی. حرکتِ خشن نمی‌تواند غایت اخلاقی باشد. و غایت اخلاقی هم نمی‌تواند غیاب صِرف لذّت یا درد، یعنی صرفاً یك غایت منفی، باشد. بنابراین غایت اخلاقی باید لذّت، یعنی غایتی مثبت، باشد.[53] سقراط در واقع اعلام کرده بود که فضیلت تنها راه سعادت و نیکبختی است، و معتقد بود که سعادت و نیکبختی محرّکی است برای عمل به فضیلت، لیکن معتقد نبود که لذّت غایت زندگی است. امّا آریستیپوس یك جنبه از تعلیم سقراطی را گرفت و بقیه را نادیده انگاشت.

پس لذّت، بنا بر نظر آریستیپوس، غایت زندگی است. امّا چه نوع لذّتی؟ بعدها برای اپیکورُس بیشتر فقدان درد، یعنی لذّت منفی، غایت زندگی است؛ لیکن برای آریستیپوس لذّت مثبت و حاضر غایت زندگی بود. بدین گونه چنین پیش آمد که کورنائیان لذّت جسمانی را بیش از لذّت عقلانی ارزش نهادند، زیرا چنین لذّتی شدیدتر و قوی‌تر است. و از نظریهٔ آنان دربارهٔ شناسایی نتیجه می‌شود که کیفیّت لذّت به حساب نیامده است. نتیجه‌ای که از این اصل به دنبال می‌آید آشکارا کشانده شدن به افراط و زیاده‌روی حسّی خواهد بود، لیکن واقع امر این است که کورنائیان، که بدون تردید عناصر لذّت‌جویانه[54] را در زمینهٔ نظریهٔ سقراط اقتباس کردند، اعلام نمودند که مرد خردمند در انتخاب خود از لذّت آگاهی و شناخت آینده را در نظر می‌گیرد. بنابراین وی از افراط و زیاده‌روی مطلق، که به درد و رنج منجر می‌شود و نیز از ولنگاری که باعث مجازات از جانب دولت یا محکومیّت عمومی خواهد شد خودداری خواهد کرد. پس انسان خردمند نیاز به داوری دارد تا او را قادر سازد که لذّات گوناگون زندگی را ارزیابی کند. به علاوه مرد خردمند در برخورداریهای خود اندازهٔ معیّنی از استقلال و بی‌نیازی را نگه خواهد داشت. اگر او به خود اجازه دهد که اسیر و گرفتار گردد، پس تا آن حد نمی‌تواند از لذّت برخوردار شود، بلکه بیشتر در درد و رنج است. همچنین، انسان عاقل، به منظور حفظ خوشی و خرّمی و قناعت و خرسندی، آمال خود را محدود خواهد کرد. از اینجاست گفتار منسوب به آریستیپوس، «من لیدا را به تصرّف خود درمی‌آورم بی آنکه به تصرّف او درآیم و این

۵۳. دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۸۶ به بعد.

54. hedonistic

همان حاکم بودن بدون محکوم شدن است که بهترین لذّتهاست، نه بی نیازی.»[۵۵]

این تناقض در تعلیم آریستیپوس بین اصل لذّت آنی و اصل داوری، به اختلاف نظرها ــ یا تأکیدی بر جنبه‌های مختلف نظریهٔ وی ــ در میان شاگردانش منجر شد. بدین سان **تئودُرُس مُلحد**[۵۶] در واقع اعلام کرد که داوری و عدالت خیرند (عدالت فقط به دلیل فواید خارجیِ یك زندگی عادلانه)، و ارضای شهوات نفس غیرقابل اعتنا و بی اهمّیّت‌اند، و خرسندی روح سعادت یا لذّت حقیقی است، لیکن وی همچنین ادّعا کرد که مرد عاقل زندگی خود را برای کشورش رها نمی کند، و اگر شرایط و اوضاع و احوال به او اجازه دهد مرتکب دزدی و بی عفتی و غیره خواهد شد. وی همچنین وجود هرخدایی را انکار کرد.[۵۷] هِگزیاس[۵۸] نیز خواستار بی تفاوتی و بی اعتنائی نسبت به ارضای شهوات نفس بود، لیکن دربارهٔ مصائب زندگی و عدم امکان نیل به سعادت و نیکبختی چنان متقاعد شده بود که بر مفهوم منفی غایت زندگی، یعنی فقدان درد و غم، تأکید می کرد.[۵۹] سیسرون و دیگر منابع می گویند که درسهای هگزیاس در اسکندریه به چنان خودکشیهای بسیار منجر شد که پتولمه لاگی[۶۰] ادامهٔ آن درسها را ممنوع ساخت![۶۱] برعکس، آنّیکریس[۶۲] بر جنبهٔ مثبت مذهب کورنائی تأکید کرد، لذّت مثبت ودرواقع ارضای شهوات نفس را غایت زندگی ساخت. امّا وی نتایج منطقیِ چنین نظری را با بهادادن بسیار به عشق به خانواده و میهن و به دوستی و حق شناسی، که حتی وقتی مقتضی فداکاری و قربانی اند لذّت می بخشند، محدود ساخت.[۶۳] او در ارزشی که بردوستی نهاد با تئودُرُس اختلاف دارد که گفته است (دیوگنس لائرتیوس) خردمندان خودبسنده اند و نیازی به دوست ندارند.

دیوگنس لائرتیوس صریحاً می گوید که این فلاسفه شاگردان مخصوص به خود داشتند: مثلا از «هگزیائیان» (پیروان هگزیاس) سخن می‌گوید، هرچند آنان را نیز بـه عنوان «کورنائیان» طبقه بندی می کند. بدین گونه، در حالی که آریستیپوس کورنائی بنیاد فلسفهٔ

۵۵. دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۷۵.

56. Theodorus The Atheist

۵۷. دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۹۷؛ سیسرون دربارهٔ *طبیعت*، د، ۱، ۱، ۱۲.

58. Hegesias

۵۹. دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۹۴ـ۹۶.

60. Ptolemy Lagi

۶۱. سیسرون، *مجادلات توسکولانی*، ۱، ۳۴، ۸۳.

62. Anniceris

۶۳. دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۹۶ و بعد؛ کلمنت اسکندری، *جُنگ (کشکول)*، ۲، ۲۱، ۱۳۰، ۷ و بعد.

کورنائی یا فلسفهٔ لذّت را نهاد (سطور قبل را نگاه کنید)، مشکل بتوان گفت که وی یك حوزهٔ فلسفیِ یکپارچه بنیاد نهاده باشد که اعضای آن شاملِ تئودُرُس، هگزیاس، آنّیکریس و غیره باشند. این فلاسفه وارثان مشترك آریستیپوس پیشین بودند، و بیشتر گرایشی فلسفی را نشان می‌دهند نه حوزه و نحله‌ای به معنی دقیق آن را.

فصل ۱۶

دموکریتُس آبدرائی

به نظر می‌رسد که جای درستِ گفتنِ چیزی دربارهٔ نظریّه‌های شناخت‌شناسی و اخلاقیِ دموکریتس آبدرائی[1] اینجا باشد. دموکریتس شاگرد لوکیپوس بود و، همراه با این استاد، به نحلهٔ اتمی متعلّق است؛ امّا اهمّیّت ویژهٔ وی برای ما در این است که به مسألهٔ شناسایی که توسّط پروتاگوراس مطرح شد و به مسألهٔ رفتار که نظریّه‌های نسبی‌گرایانهٔ سوفسطائیان آن را تند و حادّ گردانیده بود عطف توجّه کرد. در حالی که افلاطون هیچ جا از دموکریتس نام نبرده است، ارسطو بارها از او یاد کرده است. وی رئیس حوزه‌ای در آبدرا بود، و وقتی افلاطون آکادمی را تأسیس کرد او هنوز زنده بود. گزارشهای راجع به سفرهای او به مصر و آتن را نمی‌توان با یقین و اطمینان پذیرفت.[2] وی بسیار و فراوان نوشته است، لیکن نوشته‌هایش باقی نمانده است.

۱. بیانی که دموکریتس از احساس ارائه کرد بیانی مکانیکی بود. امپدکلس از «صدورِ» چیزهایی از اشیاء که به چشم می‌رسند سخن گفته بود. اتمیان این صادرات را اتمها دانستند، یعنی تصویرها (به یونانی: دیکلا، آیدولا) که اشیاء دائماً بیرون می‌ریزند. این تصاویر از طریق اندامهای حسّی، که فقط گذرگاههایی هستند، وارد می‌شوند و با نفس، که خود از اتمها ترکیب شده است، برخورد پیدا می‌کنند. تصاویر، ضمن عبور از میان هوا به واسطهٔ هوا دستخوش تغییرشکل می‌شوند؛ و این است دلیل اینکه چرا نمی‌توان اشیائی را که خیلی دورند دید. اختلافات رنگ به وسیلهٔ اختلافات نرمی یا زبری در تصاویر تبیین می‌شوند، و از شنوایی تبیین

---

1. Democritus of Abdera

۲. دیوگنس لائرتیوس، ۹، ۳۴ و بعد. رجوع کنید به برنت، *فلسفهٔ یونانی*، بخش ۱، ص ۱۹۵.

مشابهی عرضه می‌شد، به این معنی که صدور اتمها از جسم صدادار باعث حرکت در هوای میان جسم وگوش می‌شود. ذائقه و شامّه و لامسه به همین نحو تبیین می‌شدند. (بنابراین کیفیّات ثانوی عینی[3] نیستند.) ما همچنین به شناخت خدایان از طریق همین گونه تصاویر نائل می‌شویم؛ امّا خدایان درنظر دموکریتس موجودات برتری هستند که فناناپذیر نیستند، هرچند دیرتر از آدمیان می‌زیند. آنها دیر فنا می‌پذیرند (به یونانی: دیس فثارتا)، امّا فناناپذیر (آفثارتا) نیستند. دقیقتر بگوییم، نظام اتمی خدا را قبول ندارد، بلکه فقط اتمها و خلأ را تصدیق می‌کند.[۴]

و امّا، پروتاگوراس سوفسطائی، همشهری و معاصر دموکریتس، می‌گفت که هر احساسی برای اشخاص احساس کننده به طوریکسان حقیقی است: بدین قرار یك شیء ممکن است به نحو حقیقی برای X شیرین باشد وبرای Y تلخ. اما در نظر دموکریتس تمام احساسهای حواسّ مخصوص برخلاف حقیقتند، زیرا هیچ چیز واقعی که در خارج از مُدرِك[5] (شناسنده) مطابق با آنها باشد وجود ندارد. «به قانون [طبیعت] شیرین وجود دارد، به قانون (نومو) تلخ وجود دارد، به قانون گرم هست و سرد هست؛ به قانون رنگ هست. امّا در واقع اتمها هستند و خلاء.»[۶] به عبارت دیگر، احساسهای ما صرفاً ذهنی[7] اند، هرچند معلولِ چیزی خارجی و عینی ــ یعنی اتمها ــ هستند که با وجود این به وسیلۀ حواس مخصوص نمی‌توان آنها را درك کرد. «به وسیلۀ حواس در حقیقت ما چیزی را به یقین نمی‌شناسیم، بلکه فقط چیزی را می‌شناسیم که بر حسبِ وضع بدن و اشیائی که داخل آن می‌شوند یا دربرابر آن مقاومت می‌کنند دگرگون می‌شود.»[۸] پس حواس مخصوص هیچ آگاهی و اطلاعی دربارۀ واقعیّت به ما نمی‌دهند. لااقل کیفیّات ثانوی عینی نیستند. «دو نوع شناخت (گنومه) وجوددارد، شناخت حقیقی (گِنزیه) و شناخت کاذب (سکوتیه). بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی، بساوایی همۀ اینها به شناخت کاذب تعلّق دارند. شناخت حقیقی کاملا از اینها جداست.»[۹] امّا، چون نفس مرکّب از اتمهاست، و چون هر شناختی معلول برخورد مستقیم مُدرِك با اتمهایی است که از خارج می‌آیند، بدیهی است که شناخت «حقیقی» برهمان پایه و موقعیّت است که شناخت «کاذب»، به این معنی که هیچ جدایی مطلقی بین حس و فکر وجود ندارد. دموکریتس این نکته را دریافت، و تفسیر

---

3. objective

۴. بنابر نظر دیوگنس لائرتیوس (۹، ۳۵)، با نقل قول فیورینوس، دموکریتس اقوال آناکساگوراس را دربارۀ عقل ریشخند کرده است.

5. subject

۶. قطعۀ ۹.

7. subjective

۸. قطعۀ ۹. ۹. قطعۀ ۱۱.

او این است: «ای ذهن تهیدست، از ما (یعنی از حواس) است که تو دلائلی برای شکست ما به دست آورده ای. شکست ما سقوط خودِ توست.»[۱۰]

۲. نظریهٔ دموکریتس دربارهٔ اخلاق و رفتار، تا آنجا که ما می توانیم از قطعات باقی مانده داوری کنیم، ارتباط علمی با مذهب اتمی او ندارد. اندیشهٔ سعادت و نیکبختی (اویدیمونیه) که عبارت است از شادی و خرّمی (اویثومیه) یا خوشحالی (اوی استو) بر آن نظریّه مستولی است. دموکریتس رساله ای درباب خرّمی و نشاط (پری اویثومییِس) نوشت، که مورد استفادهٔ سِنِکا[۱۱] و پلوتارك بود. او توجّه کرد که غایت رفتار نیکبختی است، و لذّات و درد نیکبختی را تعیین می کنند؛ لیکن «نیکبختی نه در رمه ها و گلّه های دام جای دارد و نه در طلا؛ نفس جایگاه دیمُن[۱۲] است.»[۱۳] «بهترین چیز برای آدمی گذراندن زندگی حتّی المقدور با خوشی بیشتر ورنج کمتر است.»[۱۴] امّا درست همان‌طور که شناخت حسّی معرفت حقیقی نیست، لذّات حسّی نیز لذّات حقیقی نیست. «خیر و حقیقت برای همهٔ آدمیان یکی است، امّا خوش آیند و مطبوع برای مردم مختلف متفاوت است.»[۱۵] ما برای خوشی و سعادت یا خرمی و نشاط، که حالتی نفسانی است، باید تلاش و کوشش کنیم، و نیل به آن نیازمند ارزشیابی و داوری و تشخیص لذّات گوناگون است. اصل «تناسب» یا اصل «هماهنگی» باید راهنمای ما باشد. با استفاده از این اصل ما می توانیم به آرامش تن، یعنی تندرستی، و آرامش روح، یعنی نشاط و خرّمی، نائل شویم. این آرامش یا آسایش خاطر مخصوصاً در خوبیهای نفس یافت می شود. «کسی که خوبیهای نفس را انتخاب می کند، الهی‌تر را انتخاب می کند؛ و کسی که خوبیهای کالبد را برمی گزیند امر بشری را برمی گزیند.»[۱۶]

۳. به نظر می‌رسد که دموکریتس به واسطهٔ نظریّه‌ای دربارهٔ تطوّر و تحوّل فرهنگ بر نویسندگان بعدی تأثیر نهاده است.[۱۷] تمدّن از احتیاج (خِریا) و پی گیریِ امور مرجّح یا سودمند (سیمفرُن = سومفرُن) برمی‌خیزد، در حالی که انسان صنایع و هنرهای خود را به تقلید از طبیعت مدیون است، ریسندگی و بافندگی را از عنکبوت می آموزد، خانه‌سازی را از پرستو، آوازخوانی را از پرندگان، و غیره. دموکریتس همچنین (برخلاف اپیکورُس) بر اهمیّت دولت (کشور) و زندگی سیاسی تأکید کرده است، و اعلام داشته است که آدمیان باید امور کشوری را بیش از هر چیز دیگر مهم بشمارند و مراقب باشند که آن امور بخوبی اداره شوند. امّا اینکه اندیشه‌های اخلاقی او مستلزم قبول آزادی است، درصورتی که مذهب اتمی وی مستلزم جبر است، ظاهراً به ذهن دموکریتس به صورت یك مسأله

۱۰. قطعهٔ ۱۲۵.

11. Seneca

۱۲. daimon، فرشتهٔ بخت و اقبال (تقریباً معادل fortune).

۱۳. قطعهٔ ۱۷۱. ۱۴. قطعهٔ ۱۸۹. ۱۵. قطعهٔ ۶۹. ۱۶. قطعهٔ ۳۷. ۱۷. قطعهٔ ۱۵۴.

خطور نکرده است.

۴. بنابرآنچه گفته شد، روشن است که دموکریتس، در ادامهٔ تفکّر جهانشناختیِ فلاسفهٔ پیشتر (در اتمیسم فلسفی خود پیرو لوکیپوس بود)، چندان مرد دورهٔ خود، یعنی دورهٔ سقراطی، نبود. امّا نظریّه‌های وی درخصوص ادراک، ورفتار زندگی، از اهمیّت بیشتری برخوردارند چون لااقل نشان می‌دهند که دموکریتس دریافته است که برای اِشکالات مطرح شده توسّط پروتاگوراس پاسخی لازم است. لیکن، هرچند وی دریافت که پاسخی مورد نیاز است، شخصاً قادر نبود کـه راه حلّ رضایت‌بخشی عرضه کند. برای کوششی به مراتب کافی‌تر در بحث از مسائل شناخت‌شناسی و اخلاقی، باید به افلاطون توجّه کنیم.

بخش سوم

افلاطون

فصل ۱۷

زندگی افلاطون

افلاطون، یکی از بزرگترین فلاسفهٔ جهان، در آتن (یا اژینا) به احتمال قوی درسال ۴۲۸/۴۲۷ ق. م. در یك خانوادهٔ متشخّص آتنی متولّد شد. پدرش آریستون[1] نامیده می شد و مادرش، پریکتیونه[2]، خواهر خارمیدس[3] و برادرزادهٔ کریتیاس[4]، بود که هردو از چهره های حکومت متنفّذین (اُلیگارشی، سی نفر جبّار آتن) در سال ۴۰۴/۴۰۳ بودند. گفته اند که نام اصلی وی آریستوکلس[5] بوده، و نام افلاطون فقط بعدها، به مناسبت پیکر تنومندش، به او داده شده است،[6] هرچند حقیقت گزارش دیوگنس را می توان مورد تردید قرارداد. دو برادرش، آدیمانتوس[7] و گلوکُن[8]، در رسالهٔ جمهوری ظاهر می شوند، و خواهری به نام پوتونه[9] داشته است. پس از مرگ آریستون، پریکتیونه با پوریلامپس[10] ازدواج کرد، و پسر آنها آنتیفون[11] (برادر ناتنیِ افلاطون) در رسالهٔ *پارمنیدس* ظاهر می شود. بی تردید افلاطون در خانهٔ ناپدری خود پرورش یافت؛ لیکن هرچند از نسل اشرافی بود ودر یك خانوادهٔ اشرافی بزرگ شد، باید خاطرنشان کرد که پوریلامپس دوست پریکلس بود، و افلاطون می بایست درسنّتهای رژیم پریکلس پرورش یافته باشد. (پریکلس در۴۲۹/۴۲۸ درگذشت.) مؤلّفان مختلف خاطرنشان کرده اند که کینهٔ بعدی افلاطون علیه حکومت عامّه (دموکراسی) بسختی می تواند تنها به سبب تربیت او باشد، بلکه در نتیجهٔ تأثیر سقراط و بیشتر به واسطهٔ رفتاری بوده است که حکومت عامّه با سقراط روا داشت. از سوی دیگر، به نظر ممکن می آید که عدم اعتماد افلاطون به

---

1. Ariston 2. Perictione 3. Charmides 4. Critias 5. Aristocles

۶. دیوگنس لائرتیوس، ۳، ۴.

7. Adeimantus 8. Glaucon 9. Potone 10. Pyrilampes 11. Antiphon

حکومت عامّه از دوره ای بسیار پیشتر از دورهٔ مرگ سقراط شروع شده باشد. در اواخر جنگ پلوپونزی (به احتمال بسیار قوی افلاطون در آرگینوزا[12] در سال ۴۰۶ جنگ می کرد) بعید است به خاطر افلاطون نرسیده باشد که حکومت عامّه فاقد یك رهبرِ واقعاً توانا و مسؤول است، و رهبران به سبب ضرورت خشنودساختن و راضی کردن تودهٔ مردم به آسانی فاسد می شوند. خودداری و پرهیز نهائی افلاطون از امور سیاسیِ میهن بی شك از زمان محاکمه و محکومیت استادش شروع می شود؛ امّا بعید است که تشکّل عقیدهٔ او مبنی بر اینکه کشتی جامعه به کشتیبان ثابت قدمی نیاز دارد که آن را رهبری کند، و چنین کشتیبانی باید کسی باشد که راه درست را برای پیمودن بشناسد، و آماده باشد تا آگاهانه برطبق آن شناخت عمل کند، در طی سالهایی که قدرت آتنی رو به افول بود بنیان نگرفته باشد.

بنابر گزارش دیوگنس لائرتیوس، افلاطون «در آغاز خود را به مطالعهٔ نقّاشی و گفتن شعر، نخست شعر مدح آمیز و سپس شعر غنائی و نوشتن تراژدی مشغول می‌داشته است.»[13] ما نمی‌توانیم بگوییم که تا کجا این گزارش درست است؛ امّا افلاطون در دورهٔ درخشندگی فرهنگ آتنی می‌زیست، و باید از فرهنگی عالی برخوردار شده باشد. ارسطو ما را آگاه می سازد که افلاطون در جوانیِ خود با کراتولوس[14]، فیلسوف هراکلیتی، آشنا بوده است.[15] افلاطون از او آموخته است که عالَمِ ادراك حسّی عالَمِ تغیّر دائم است، و بنابراین موضوع درستی برای معرفت حقیقی و یقینی نیست. وی این مطلب را که معرفت حقیقی و یقینی در سطح مفاهیم و تصوّرات قابل وصول است از سقراط آموخته است، که با او از همان سالهای نخست باید آشنا بوده باشد. اگرچه دیوگنس لائرتیوس در واقع اظهار کرده است که افلاطون وقتی بیست ساله بود «شاگرد سقراط شد»،[16] لیکن چون خارمیدس، دایی افلاطون، در سال ۴۳۱ با سقراط آشنا شده بود،[17] افلاطون باید سقراط را لااقل قبل از بیست سالگی شناخته باشد. به هرحال، ما دلیلی برای اینِ فرض نداریم که افلاطون «شاگرد» سقراط شده باشد به این معنی که خود را تماماً و صریحاً وقف فلسفه کرده باشد، زیرا خود وی می گوید که درآغاز قصد داشت به کار سیاسی بپردازد ـــ که برای جوانی با سوابق وی امری طبیعی بود.[18]

---

12. Arginusae

۱۳. دیوگنس لائرتیوس، ۳، ۵.

14. Cratylus

۱۵. *مابعدالطبیعه*، آلفا ۶، ۹۸۷ الف ۳۲ـ ۳۵.

۱۶. دیوگنس لائرتیوس، ۳، ۶.

۱۷. لااقل، این مطلبی است که مراجعه به پوتیده (*خارمیدس*، ۱۵۳) برآن دلالت دارد.

۱۸. *اپینومیس* ۷، ۳۲۴ ب ۸ـ۳۲۶ ب ۴.

بستگان افلاطون در اُلیگارشیِ ۴۰۴/۴۰۳ به وی اصرار کردند که تحت حمایت و سرپرستی آنان به زندگی سیاسی داخل شود؛ لیکن وقتی اُلیگارشی به تعقیب خط مشی و سیاست تعدّی و تجاوز مبادرت کرد و اعضاءِ آن کوشیدند تا پای سقراط را در جرائم خودشان به میان بکشند، افلاطون از آنان متنفّر و بیزار شد. با این حال گردانندگان حکومت عامّه (دموکراتها) بهتر نبودند، زیرا آنها بودند که سقراط را به قتل رساندند، و از این رو افلاطون اندیشهٔ کارسیاسی را رها کرد.

افلاطون در محاکمهٔ سقراط حاضر بود، و یکی از دوستانی بود که به سقراط اصرار کردند که جریمهٔ پیشنهادی خود را ازیك به سی «مین» افزایش دهد، و پرداخت آن را ضمانت کردند؛[۱۹] لیکن وی به سبب بیماری در صحنهٔ مرگ دوست خود حاضر نبود.[۲۰] بعد از مرگ سقراط، افلاطون آتن رابه قصد مگارا ترك کرد و با اُقلیدسِ فیلسوف به آنجا پناهنده شد، امّا احتمال کلّی می رود که بزودی به آتن بازگشته باشد. زندگینامه نویسان گفته اند که او به کورِنه و ایتالیا و مصر سفر کرده است، لیکن معلوم نیست که در این حکایتها چه مقدار حقیقت هست. مثلا، افلاطون خود دربارهٔ دیداری از مصر هیچ نمی گوید. ممکن است چنین باشد که دانش او از ریاضیّات مصری، و حتی از بازیهای کودکان، دلالت بر سفری واقعی به مصر بکند؛ از سوی دیگر، داستان مسافرت ممکن است صرفاً به سبب استنباط از گفتار افلاطون دربارهٔ مصریان ساخته شده باشد. بعضی از این داستانها آشکارا تا اندازه ای افسانه وار است؛ مثلا در برخی از آنها اُریپیدس به عنوان همسفر او معرّفی شده، و حال آنکه این شاعر در سال ۴۰۶ مرده است. این امر شكّ ما را دربارهٔ گزارشهای سفرها به طور کلّی بیشتر برمی انگیزد؛ امّا با این همه ما نمی توانیم با یقین بگوییم که افلاطون مصر را ندیده است، وممکن است چنین دیداری واقع شده باشد. اگر او واقعاً به مصر رفته باشد، ممکن است در حدود سال ۳۹۵ رفته باشد و هنگام شروع جنگهای کورِنتی به آتن بازگشته باشد. ریتر[۲۱] فکر می کند که بسیار محتمل است که افلاطون در نخستین سالهای این جنگها (۳۹۵ و ۳۹۴) عضو نیروی آتنی بوده است.

امّا آنچه یقینی است این است که افلاطون ایتالیا و سیسیل (صقلیّه) را هنگامی که چهل ساله بوده دیده است.[۲۲] احتمالا وی آرزو داشت که با اعضای نحلهٔ فیثاغوری ملاقات و گفتگو کند: به هرحال وی با آرخوتاس[۲۳]، دانشمند فیثاغوری، آشنا شد. (بنا برنظر دیوگنس

۱۹. *دفاعیه*، ۳۴ الف ۱، ۳۸ ب ۶-۹.   ۲۰. *فیدون*، ۵۹ ب ۱۰.

21. Professor Ritter

۲۲. *اپینومیس*، ۷، ۳۲۴ الف ۵ - ۶.

23. Archytas

لائرتیوس، هدف افلاطون در اقدام به این سفر دیدن سیسیل و کوههای آتشفشان بود.) افلاطون به دربار دیونوسیوس[24] اوّل، جبّار سیراکوز[25]، دعوت شد و درآنجا بادیون[26]، برادر زن جبّار، دوست شد. داستان چنین ادامه می‌یابد که صراحت لهجهٔ افلاطون خشم دیونوسیوس را برانگیخت، و جبّار اورا به دست پُلیس[27]، نمایندهٔ سیاسی لاکدمونی، سپرد تا او را همچون برده‌ای بفروشد. پُلیس افلاطون را دراژینا (که در آن زمان با آتن در جنگ بود) فروخت، و افلاطون حتّی درخطر مرگ قرار گرفت؛ لیکن سرانجام مردی از کورنه، به نام آنّیکریس[28]، اورا بازخرید و آزاد کرد و به آتن فرستاد.[29] اظهارنظر دربارهٔ این داستان دشوار است، زیرا دررسالات افلاطون مذکور نیست: اگر واقعاً رخ داده باشد (ریتر وقوع داستان را می‌پذیرد) باید در تاریخ ۳۸۸ ق. م. بوده باشد.

افلاطون دربازگشت خود به آتن ظاهراً آکادمی را، نزدیك جایگاه تقدیس آکادموس[30] قهرمان، بنیاد نهاد (۳۸۸/۳۸۷). آکادمی را بحق می توان نخستین دانشگاه اروپایی نامید، زیرا درآنجا مطالعات و تحقیقات محدود به فلسفهٔ محض نبود، بلکه به رشتهٔ وسیعی از علوم کمکی، مانند ریاضیّات و اخترشناسی و علوم طبیعی، گسترش داشت، و اعضای آن حوزه در پرستش و تقدیس فرشتگان هنر[31] (موزها) شرکت داشتند. جوانان نه تنها از خود آتن بلکه از خارج نیز به آکادمی می آمدند؛ اینکه اُدوکسوس[32]، ریاضیدان مشهور، خود و حوزهٔ خود را از کوزیکوس[33] به آکادمی منتقل کرد نشانهٔ احترامی بود به روح علمی آکادمی و شاهدی براینکه آکادمی صرفاً یك مجمع فلسفیِ خاصّ رازآشنایان نبود. به علاوه تأکید بر روحیّهٔ علمی آکادمی بجاست، زیرا هرچند کاملا درست است که هدف افلاطون پروردن سیاستمداران و حاکمان بود، روش او صرفاً عبارت نبود از تعلیم چیزهایی که کاربرد عملی مستقیم دارد، مثلا سخنوری (چنانکه ایسوکراتس[34] درحوزهٔ خود به کار می بست)، بلکه عبارت بود از تشویق و ترویج تتبّع بیغرضانهٔ علم. برنامهٔ مطالعات به فلسفه منجر می شد، امّا به عنوان موضوعات مقدّماتی مشتمل بود بر مطالعه‌ای دربارهٔ ریاضیّات و اخترشناسی و بدون تردید موسیقی، با روحیّه‌ای بیغرضانه نه صرفاً سودجویانه. افلاطون معتقد بود که بهترین تربیت برای زندگی عمومی تربیت عملی صِرفِ «سوفسطائی» نیست، بلکه بیشتر تعقیب و پی گیری علم برای خودآن است. ریاضیّات، البتّه صرف نظر از اهمّیّت آن برای فلسفهٔ مُثل افلاطون، قلمرو آشکاری برای مطالعهٔ بیغرضانه

---

24. Dionysius 25. Syracuse 26. Dion 27. Pollis 28. Anniceris

۲۹. دیوگنس لائرتیوس، ۳، ۱۹ ـ ۲۰.

30. Academus 31. the Muses 32. Eudoxus 33. Cysicus 34. Isocrates

ارائه می‌داد، و قبلا درمیان یونانیان به درجهٔ بلندی از بسط و تکامل رسیده بود. (این مطالعات به نظر می‌آید که همچنین مشتمل بود بر تحقیقات مربوط به زیست‌شناسی و گیاه‌شناسی که درارتباط با مسائل طبقه‌بندی منطقی تتبّع و پی گیری می‌شد.) سیاستمداری که چنین ساخته و پرورده شود، یك فرصت طلبِ ابن‌الوقت نخواهد بود، بلکه شجاعانه و بی‌ترس درارتباط با عقاید مبتنی بر حقایق جاوید و لایتغیّر عمل خواهد کرد. به عبارت دیگر، هدف افلاطون ایجاد دولتمرد بود نه عوام فریب.

افلاطون علاوه بر راهنمایی و رهبری مطالعات در آکادمی، خود درسهایی می‌داد و شنوندگانش از این درسها یادداشت برمی‌داشتند. توجّه به این نکته اهمّیّت دارد که این درسها برعکس محاورات، که آثار منتشره‌ای بودند برای خواندن «عامّه»، منتشر نشده است. اگر ما این حقیقت را تصدیق کنیم، آنگاه بعضی از اختلافات تندی که ما طبیعةً مایلیم بین افلاطون و ارسطو (که در ۳۶۷ به آکادمی وارد شد) تشخیص دهیم لااقل تا اندازه‌ای از میان می‌رود. ما آن آثار از افلاطون، یعنی محاورات، را در دست داریم که برای عامّهٔ مردم نوشته شده است، نه درسهای او را. این وضع، درست مقابل وضع ارسطو است، زیرا درحالی که آثار ارسطو که دردست ماست درسهای او را نشان می‌دهد، آثار عمومی (برای عامّهٔ مردم) یا محاورات او به ما نرسیده است ــ از آنها فقط قطعاتی باقی مانده است. بنابراین ما نمی‌توانیم به وسیلهٔ مقایسهٔ محاورات افلاطون با درسهای ارسطو، بدون دلائل و مدارك دیگر نسبت به وجود مغایرت شدید بین آثار این دو فیلسوف، مثلا از لحاظ قدرت ادبی یا دیدگاه عاطفی و هنری و «عرفانی»، نتایجی بگیریم. گفته شده است که ارسطو بنابرعادت نقل می‌کرد که چگونه کسانی که می‌آمدند تا درس افلاطون را دربارهٔ «خیر» بشنوند، اغلب متحیّر می‌شدند که جز دربارهٔ علم حساب و اخترشناسی، وحدّ و «واحد»، چیزی نمی‌شنیدند. افلاطون در *اپینومیس* ۷ بیاناتی را که بعضی دربارهٔ درسِ موردبحث منتشر کرده بودند ردّ و انکار می‌کند. در همان نامه می‌گوید: «بنابراین هیچ رساله و مقاله‌ای ازمن لااقل دربارهٔ این چیزها وجود ندارد و هرگز وجود نخواهد داشت، زیرا این موضوع، برخلاف دیگر علوم، با الفاظ و کلمات قابل انتقال نیست. بلکه بعد از شرکت طولانی در این امر و در پرتو همکاری و زندگی مشترکی با آن است که چراغی در نفس روشن می‌شود و با شعلهٔ جهنده‌ای برافروخته می‌گردد و پس از آن خود را تغذیه می‌کند.» همچنین در *اپینومیس* ۲ می‌گوید: «بنابراین من خود هیچگاه کلمه‌ای دربارهٔ این موضوعات ننوشته‌ام، نه رسالهٔ نوشته شده‌ای از افلاطون هست و نه هرگز خواهد بود؛ آنچه اکنون نامی در بردار متعلّق است به سقراط، آن سعید جاوید و زنده یاد.»[۳۵] از چنین قطعاتی بعضی نتیجه

۳۵. *اپینومیس*، ۷، ۳۴۱ ج ۴ ـ د ۲؛ *اپینومیس*، ۲، ۳۱۴ ج ۱ـ۴.

گرفته‌اند که افلاطون چندان عقیده‌ای به ارزش کتابها برای مقاصدِ واقعاً تربیتی نداشته است. ممکن است چنین باشد، امّا ما نباید بر این مطلب تأکید ناروا و غیرضروری کنیم، زیرا بالاخره افلاطون است که کتابها را منتشر ساخته است ـــ و همچنین باید به خاطر داشته باشیم که قطعات مورد بحث ممکن است اصلا از آنِ افلاطون نباشد. با این حال ما باید مسلّم فرض کنیم که نظریّهٔ مثالی، به آن صورت دقیقی که در آکادمی تعلیم می‌شد، به صورت نوشتار به عموم عرضه نشده است.

شهرت و اعتبار افلاطون به عنوان معلّم و مشاور دولتمردان باید به فراهم کردن سفر دوّم او به سیراکوز در سال ۳۶۷ کمك کرده باشد. در آن سال دیونوسیوس اوّل مُرد، و دیون از افلاطون دعوت کرد برای به دست گرفتن تعلیم و تربیت دیونوسیوس دوّم، که در آن موقع در حدود سی سال داشت، به سیراکوز بیاید. افلاطون چنین کرد، و جبّار را به فراگرفتن یك دورهٔ هندسه گماشت. امّا بزودی حسادت دیونوسیوس نسبت به دیون غالب شد، و وقتی دیون سیراکوز را ترك کرد، فیلسوف پس از تحمّل دشواری ترتیب بازگشت خود به آتن را داد، و از آنجا به تعلیم دیونوسیوس به وسیلهٔ نامه ادامه داد. وی در فراهم کردنِ سازش و آشتی بین جبّار و دایيش، که در آتن اقامت کرد و درآنجا با افلاطون معاشر بود، موفّق نشد. امّا در سال ۳۶۱ افلاطون سفر سوّمی را به سیراکوز به درخواست مشتاقانهٔ دیونوسیوس، که آرزوی ادامهٔ مطالعات فلسفی خود را داشت، تقبّل کرد. ظاهراً افلاطون امیدوار بود که طرح تشکیل اتّحاد (فدراسیون) شهرهای یونانی را علیه کارتاژیها بریزد، لیکن معلوم شد که مخالفان آن بسیار نیرومندند: به علاوه، او خود را قادر نیافت که فراخوانی و احضار دیون را، که دارايیش توسّط خواهرزاده اش ضبط شده بود، تأمین کند. بنابراین افلاطون در سال ۳۶۰ به آتن بازگشت، و در آنجا به فعّالیّتهای خود تا پایان عمر در سال ۳۴۸/۳۴۷ ادامه داد.[36] (در سال ۳۵۷ دیون موفّق شد که خود را صاحب اختیار سیراکوز سازد، امّا در سال ۳۵۳ به قتل رسید، و موجب اندوه فراوان افلاطون شد که امید خود را دربارهٔ یك فیلسوف‌ـپادشاه مبدّل به یأس یافت.)

۳۶. «نویسنده در ۸۱ سالگی درگذشت»، سیسرون، *دربارهٔ پیری*، کتاب پنجم، فقرهٔ ۱۳.

فصل ۱۸

آثار افلاطون

الف. اَصالت

به طور کلّی می توان گفت که ما مجموعهٔ کامل آثار افلاطون را دردست داریم. چنانکه تیلور اظهارنظر می کند: «هیچ جا در دنیای قدیم (پس از افلاطون) ما به اشاره‌ای به کتابی از افلاطون برنمی‌خوریم که آن کتاب را نداشته باشیم.»[۱] پس می توانیم فرض کنیم که ما همهٔ محاورات منتشر شدهٔ افلاطون را دردست داریم. امّا، چنانکه قبلا خاطرنشان شد، ما گزارشی از درسهایی را که وی در آکادمی می‌داده است دردست نداریم (هرچند اشاراتِ کمابیش رازآمیزی نزد ارسطو داریم)، و این بسیار مایهٔ تأسّف خواهد بود اگر حق با کسانی باشد که محاورات را اثر عمومی می‌دانند که برای تودهٔ مردم با سواد طرح‌ریزی شده است تا از درسهایی که برای دانشجویان رسمی فلسفه داده می‌شده مشخّص باشد. (حدس زده شده است که افلاطون بدون دستنویس درس می‌داده است. خواه این حدس درست باشد یا نه، ما دستنویسی از درسهایی که افلاطون می‌داده است نداریم. مع ذلك، ما حق نداریم که تمایز خیلی تندی بین نظریّه‌های محاورات و نظریّه‌ای که در حوزهٔ آکادمی تدریس می‌شده است قائل شویم. با این همه، تمام محاورات را نمی‌توان به آسانی اثر عمومی و برای مردم ساده ومعمولی دانست، و بعضی از آنها مخصوصاً علائم آشکاری نشان می‌دهند که افلاطون درآنها در جستجوی راهی برای توضیح و روشن سازی عقاید خویش است.) امّا گفتن اینکه ما به احتمال بسیار قوی دارای تمام محاورات افلاطون هستیم به این معنی نیست که تمام محاوراتی که تحت نام افلاطون به ما رسیده است واقعاً از خود افلاطون است: آنچه می‌ماند این است که اصل از بدل بازشناخته شود. قدیمی ترین نسخه‌های متون افلاطونی متعلّق به ترتیبی است که

---

۱. *افلاطون*، ص ۱۰.

به تراسیلوس[۲] نامی نسبت داده شده است، و تاریخ آن در حدود آغاز عصر مسیحی است. به هر حال این ترتیب، که به صورت «چهاربخشی»هایی بود ظاهراً مبتنی بوده است بر ترتیب «سه بخشی»هایی[۳] که توسّط اریستوفانس اهل بیزانتیوم[۴] در قرن سوم قبل از میلاد صورت گرفته است. پس به نظر می‌آید که سی و شش محاوره (نامه‌ها به عنوان یك محاوره به حساب آمده است) به طور کلّی توسّط فضلای آن دوره به عنوان اثر افلاطون قبول شده است. بدین سان مسأله را می‌توان به این سؤال برگرداند: «آیا سی و شش محاوره همه اصیل اند یا بعضی از آنها جعلی و ساختگی اند؛ و در صورت اخیر، کدام چنین است؟»

شكّ و تردید دربارهٔ بعضی از محاورات حتّی درعهد باستان مطرح شده است. بدین گونه از آتنائوس[5] (که در حدود ۲۲۸ ق. م. مشهور بود) می‌آموزیم که بعضی *الکیبیادس* دوّم را به گزنفون نسبت داده اند. همچنین، به نظر می‌رسد که پروکلوس (ابرقلس) نه تنها *اپینومیس* و *نامه‌ها* را رد می‌کرد، بلکه تا آنجا پیش رفت که حتّی *قوانین* و *جمهوری* را رد می‌کرد. تعیین و تشخیص آثار جعلی در قرن نوزدهم مخصوصاً در آلمان، چنانکه مورد انتظار بود، بسیار فراتر برده شد، و این شیوهٔ عملی توسّط اوبروگ و شارشمید[۶] به اوج خود رسید. «اگر کسی نقّادیهای قدیم و جدید را به شمار آورد، آنگاه از سی و شش فقره از چهار بخشیهای تراسیلوس، فقط پنج فقره آزاد از هر انتقاد و اعتراضی باقی می‌ماند.»[۷] امّا گهگاه نقد و انتقاد در جهت محافظه کارانه‌تری جریان دارد، و توافقی کلّی دربارهٔ اَصالت همهٔ محاوراتِ مهم هست، همچنانکه توافقی عمومی دربارهٔ خصیصهٔ جعلی بعضی از محاوراتِ کمتر مهم وجود دارد، و حال آنکه اَصالت معدودی از محاورات همچنان مورد اختلاف باقی می‌ماند. نتایج پژوهش انتقادی را می‌توان به نحو ذیل خلاصه کرد:

(یك) محاوراتی که به طور کلّی رد شده اند عبارت اند از: *الکیبیادس* دوّم، هیپارخوس[۸]، *آماتورها*[۹] یا *رقباء*[۱۰]، *تئاگس*[۱۱]، *کلیتوفون*[۱۲]، مینوس.[۱۳] از این گروه، همه به استثنای

---

2. Thrasyllus

۳. Trilogy یا ثلاثی، مجموعه‌ای مرکّب از سه اثر که موضوع آنها یکسان، مربوط به هم، یا دنبالهٔ یکدیگر باشد. Tetralogyیا رباعی، مجموعه‌ای است مرکّب از چهاراثر. ــ م.

4. Aristophanes of Byzantiun

5. Athenaeus 6. Schaarschmidt

۷. اوبروگ پراشتر، ص ۱۹۵. اثر گرانبهای دکتر پراشتر البته سبك و اسلوب بیش از حد خُرده گیرانهٔ زمان اوبروگ را نشان نمی‌دهد.

8. *Hipparchus* 9. *Amatores* 10. *Rivales* 11. *Theages* 12. *Clitophon* 13. *Minus*

الکیبیادس دوّم احتمالا اثر همعصر قرن چهارم‌اند، نه اَسناد جعلیِ دانسته و عمدی بلکه آثار کم‌اهمیّت با همان ویژگی محاورات افلاطونی؛ و آنها را می‌توان با درجه‌ای از توجیه درنظر گرفت که تا اندازه‌ای به شناسایی ما از سقراط بدان گونه که در قرن چهارم رایج بود مددکارند. *الکیبیادسِ دوّم* احتمالا اثرِ سپس‌تر است.

(دو) اَصالت شش محاورهٔ ذیل مورد بحث و گفتگو است: *الکیبیادس اوّل*، *ایون*[۱۴]، منکسنوس[۱۵]، *هیپیاس بزرگ*[۱۶]، *اپینومیس*[۱۷]، *نامه‌ها*.[۱۸] تیلور فکر می‌کند که *الکیبیادسِ اوّل* اثر یك شاگرد مستقیم افلاطون است[۱۹] و پراشتر نیز فکر می‌کند که آن احتمالا اثر اصیل استاد نیست.[۲۰] در نظر پراشتر *ایون* اصیل و موثق است، و تیلور اظهارمی‌دارد که آن را «می‌توان به نحو معقول به عنوان معتبر پذیرفت تا آنکه دلیل کافی و قابل قبولی برای ردّ آن اقامه شود.»[۲۱] منکسنوس را ارسطو صریحاً دارای اصل افلاطونی درنظر گرفته است، و نقّادان جدید گرایشی به پذیرفتن این نظردارند.[۲۲] *هیپیاسِ بزرگ* به احتمال بسیار قوی به عنوان اثر موثّق افلاطون پذیرفته شده است، چنانکه ظاهراً در *قواعد جدل* (طوبیقا) اثر ارسطو، هرچند نه به نام، به آن اشاره شده است.[۲۳] دربارهٔ *اپینومیس*، هرچند یگر[۲۴] آن را به فیلیپ اُپوسی[۲۵] نسبت می‌دهد،[۲۶] پراشتر و تیلور آن را موثّق و اصیل می‌دانند. دربارهٔ *نامه‌ها*، ۶ و ۷و ۸ به طور کلّی پذیرفته شده اند و تیلور فکر می‌کند که قبول این نامه‌ها منطقاً به قبول بقیّه، بجز ۱ و احتمالا ۲، منجر می‌شود. درست است که کسی مایل نیست از *نامه‌ها* صرف نظر کند، چه اینها آگاهی بسیار باارزشی دربارهٔ زندگینامهٔ افلاطون به ما می‌دهند؛ لیکن باید مواظب باشیم که این تمایلِ بسیار طبیعی موجب آن نشود که ما *نامه‌ها* را بی‌جهت به عنوان اثر اصیل بپذیریم.[۲۷]

(سه) اَصالت مابقی محاورات را می‌توان پذیرفت؛ به طوری که نتیجهٔ نقّادی به نظر می‌آید که نتیجهٔ نقد و بررسی سی و شش محاورهٔ «چهاربخشی» باشد، شش محاوره به طور کلّی مردود

---

14. *Ion* 15. *Menexenus* 16. *Hippias Maior* 17. *Epinomis* 18. *Epistles*

۱۹. *افلاطون*، ص ۱۳. ۲۰. اوبروگ پراشتر، ص ۱۹۹. ۲۱. *افلاطون*، ص ۱۳.

۲۲. ارسطو، *ریطوریقا* (خطابه)، ۱۴۱۵ ب ۳۰.

۲۳. *قواعد جدل* (طوبیقا) آلفا ۵، ۱۰۲ الف ۶؛ اِپسیلُن ۵، ۱۳۵ الف ۱۳؛ زتا ۶، ۱۴۶ الف ۲۲.

24. Professor Jaeger 25. Philippus of Opus

۲۶. ارسطو، مثلا ص ۱۳۲. رجوع کنید به دیوگنس لائرتیوس، ۳، ۳۷. تیلور (*افلاطون*، ص ۴۹۷) فکر می‌کند که منظور دیوگنس فقط این است که فیلیپ *اپینومیس* را از الواح مومی استنساخ کرده است.
(*اپینومیس*، رساله‌ای است که خود افلاطون یا یکی از شاگردان مستقیم او به نام فیلیپوسِ اُپوسی به صورت ذیلی بر رسالهٔ *قوانین* نوشته است. ـــ م.)

۲۷. ریتر نامه‌های ۳ و ۸ و روایت اصلی ۷ را می‌پذیرد.

است، شش محاورهٔ دیگر را می توان پذیرفت، مگر اینکه ثابت شود که نامعتبر و غیر موثّق اند (احتمالا به استثنای *الکیبیادس* اوّل و یقیناً *نامهٔ* ۱)، و حال آنکه بیست و چهار محاوره یقیناً اثر اصیل و موثّق افلاطون است. بنابراین ما عدّهٔ بسیار قابل توجّهی اثر ادبی داریم که تصوّر و نظر خود را دربارهٔ فکر افلاطون برآنها بنیاد کنیم.

ب. ترتیب تاریخی آثار

۱. اهمّیت تعیینِ ترتیب تاریخی آثار.

در مورد هر متفکّری آشکارا مهمّ است فهمیدن اینکه فکر وی چگونه توسعه یافته است، چگونه تغییر کرده است ــ اگر تغییر کرده است ــ چه تغییرات و اصلاحاتی درطی زمان درآن پدید آمده است، چه اندیشه‌های تازه‌ای در آن وارد شده است. مثال مرسوم و عادی در این ارتباط مثال فراوردهٔ ادبی کانت است. شناخت ما از کانت کافی نخواهد بود، اگر فکر کنیم که «نقّادی» او در نخستین سالهایش پدید آمده و بعدها به نظری «جزمی» بازگشته است. همچنین می توانیم از مورد شلینگ[28] یاد کنیم. شلینگ فلسفه‌های متعدّدی در طی زندگی خود حاصل کرده است، و برای فهم فکر او بسیار لازم است دانسته شود که وی کار را با دیدگاه فیخته[29] آغاز کرد، و پروازهای عارفانه‌اش به سالهای سپس‌ترِ او متعلّق است.

۲. روش تعیین ترتیب تاریخی آثار.[30]

(یك) معیاری که ثابت شده است بیشترین کمك را در تعیین ترتیب تاریخی آثار افلاطون می کند معیار زبان است. دلیل مبتنی بر زبان از این جهت از همه مطمئن‌تر است که، درحالی که اختلافات محتوا را می توان به انتخاب آگاهانه و قصد و غرض مؤلّف نسبت داد، تکامل سبك زبانی تا اندازهٔ زیادی ناآگاهانه است. بدین گونه دیتن برگر[31] استعمال فراوان «تی مِن» (چگونه، پس چگونه، برای چه، پس) و استعمال فراوان «گِمِن» (در واقع، در حقیقت، عملا) و «اَلّامِن» (ولی عملا، ولی حقیقةً) را، به عنوان قاعدهٔ توافق، به زمانِ نخستین سفر افلاطون به سیسیل مربوط می‌داند. *قوانین* یقیناً به سنّ پیری افلاطون متعلّق است،[32] و حال آنکه

---

28. Schelling 29. Fichte

۳۰. رجوع کنید به اوبروگ پراشتر، صفحات ۱۹۹ ـ ۲۱۸.

31. Dittenberger

۳۲. ارسطو، *سیاست*، بتا ۶، ۱۲۶۴ ب ۲۷.

جمهوری به دورهٔ پیشتر تعلّق دارد. حال، نه تنها از قوّت و شدّت نیروی نمایشیِ (دراماتیك) مشهود در *قوانین* کاسته شده است، بلکه همچنین می‌توانیم نکاتی از سبك زبانی را که ایسوکراتس در نثر وارد کرده بود و در *جمهوری* دیده نمی‌شود تشخیص دهیم. تمام اینها به ما در تعیین نظم محاورات میانین، برحسب درجه‌ای که به سبك و اسلوب بعدی نزدیك می‌شوند، کمك می‌کند.

امّا در حالی که ثابت شده است که استعمال سبك زبانی به عنوان معیاری برای تعیین ترتیب تاریخی محاورات مددکارترین روش است، البتّه نمی‌توان استفاده از دیگر ضوابط و معیارها را، که غالباً ممکن است به هنگام مشکوك و حتّی متناقض بودن دلالتهای زبانی، موضوع موردبحث را روشن و مشخّص کند، نادیده گرفت.

(دو) یك معیار بدیهي برای تعیین ترتیب زمانی محاورات آن است که به وسیلهٔ گواهی مستقیم نویسندگان قدیم فراهم شده است، اگرچه چندان کمکی از این منبع آن طور که شاید مورد انتظار باشد حاصل نشده است. بدین گونه در حالی که قول ارسطو که *قوانین* بعد از *جمهوری* نوشته شده است آگاهی با ارزشی است، گزارش دیوگنس لائرتیوس را دایر براینکه *فدروس* از نخستین محاورات افلاطونی است نمی‌توان پذیرفت. خود دیوگنس این گزارش را درست می‌داند، لیکن آشکار است که وی در استدلال خود برموضوع (عشق ــ در نخستین بخش محاوره) و سبك شعری تکیه می‌کند.[۳۳] ما نمی‌توانیم از بحث افلاطون دربارهٔ عشق چنین نتیجه بگیریم که این محاوره باید در جوانی نوشته شده باشد، و حال آنکه سبك شعری و اسطوره فی نفسه قانع کننده نیست. چنانکه تیلور خاطرنشان می‌کند، ما خیلی به خطا خواهیم رفت اگر از پروازهای شاعرانه و «اسطوره‌ایِ» بخش دوّم فاوست[۳۴] چنین نتیجه‌گیری کنیم که گوته[۳۵] بخش دوّم را پیش از بخش اوّل نوشته است.[۳۶] نمونهٔ مشابه آن مورد شلینگ است، که پروازهای عارفانه‌اش، چنانکه قبلا یاد شد، در سالخوردگی رخ نموده است.

(سه) و امّا دربارهٔ اشاراتی که در محاورات به اشخاص و وقایع تاریخی شده است، اینها چندان فراوان و زیاد نیست، ودر هرحال فقط اطّلاعات دست دوم به ما می‌دهد. مثلا اگر در *فیدون* اشاره‌ای به مرگ سقراط شده است، این محاوره به وضوح باید بعدِ از مرگ سقراط تصنیف شده باشد، لیکن به ما نمی‌گوید چقدر بعد. با وجود این، منتقدان از این معیار کمك گرفته‌اند. مثلا، آنان استدلال کرده‌اند که منون احتمالا وقتی نوشته شده است که قضیهٔ فساد

---

۳۳. دیوگنس لائرتیوس، ۳، ۳۸.

34. Faust 35. Goethe

۳۶. *افلاطون*، ص ۱۸.

ایسمنیاس اهل تِب[۳۷] هنوز در خاطرهٔ مردم تازه و زنده بوده است.[۳۸] همچنین، اگر *گرگیاس* حاوی پاسخی به سخن پولیکراتس[۳۹] بر ضدّ سقراط است (۳۹۳/۳۹۲)، *گرگیاس* احتمالا بین سالهای ۳۹۳ و ۳۸۹، یعنی پیش از نخستین سفر افلاطون به سیسیل، نوشته شده است. ممکن است از روی سادگی فرض شود که سنّی که به سقراط در محاورات نسبت داده شده است قرینه‌ای از تاریخ تصنیف خود محاوره به دست می‌دهد. لیکن به کاربردن این معیار به عنوان قاعده‌ای کلّی به وضوح از حد تجاوز کردن است. برای نمونه، یك رُمان نویس ممکن است در نخستین رُمان خود کارآگاه ـ قهرمان خود را به عنوان مردی بالغ و رشید و به عنوان یك افسر باتجربهٔ پلیس معرّفی کند، و سپس در یك رُمان بعدی دربارهٔ نخستین ماجرایی که قهرمان درآن درگیر می‌شود به بحث پردازد. به علاوه، هرچند کسی ممکن است در این فرض موجّه باشد که محاوراتی که سرنوشت شخصی سقراط را مورد بحث قرار می‌دهند خیلی دیرتر از مرگ او نوشته نشده‌اند، آشکارا غیرعلمی است که مسلّم گرفته شود که محاوراتی که ازسالهای آخر سقراط بحث می‌کنند، مثلا *فیدون* و *خطابهٔ دفاعیه*، همه در زمان واحد منتشر شده‌اند.

(چهار) اشاراتِ یك محاوره به محاورهٔ دیگر بی‌گمان به تعیین ترتیب تاریخی محاورات کمك می‌کند، زیرا محاوره‌ای که به محاورهٔ دیگر اشاره می‌کند باید بعد از محاوره‌ای که به آن اشاره شده است نوشته شده باشد، امّا همیشه به آسانی نمی‌توان مشخّص کرد که اشارهٔ ظاهری به محاورهٔ دیگر براستی یك اشاره است. با وجود این، مواردی هست که درآنها یك اشارهٔ صریح وجود دارد، مانند اشاره به *جمهوری* که در *تیمائوس* مندرج است.[۴۰] همچنین *سیاسی (سیاستمدار)*[۴۱] به وضوح بعد از *سوفسطائی*[۴۲] است و بنابراین باید تصنیفی سپس‌تر باشد.[۴۳]

(پنج) و امّا در مورد محتوای واقعی محاوره باید بیشترین حزم و احتیاط رادراستفاده از این معیار به کار بریم. برای نمونه فرض کنید که نظریّه‌ای فلسفی در جملهٔ کوتاه وفشرده‌ای در محاورهٔ X یافت شود، و حال آنکه در محاورهٔ Y آن نظریّه به تفصیل یافت شود. یك منتقد ممکن است چنین بگوید: «بسیار خوب، در محاورهٔ X طرحی مقدّماتی داده شده و در محاورهٔ Y

---

۳۷. Ismenias of Thebes. تِب یاثِبا از بلاد قدیم یونانْ وپایتخت بئوسیا بود. ــ م.

۳۸. منون، ۹۰ الف.

39. Polycrates

۴۰. ۱۷ به بعد.

41. *Politicus*

42. *Sophistes*

۴۳. *سیاسی*، ۲۸۴ ب ۷ و بعد، ۲۸۶ ب ۱۰.

موضوع به تفصیل بیان شده است.» آیا ممکن نیست که حقیقت امر از این قرار باشد که موضوع در محاورهٔ X دقیقاً به این دلیل به صورت خلاصهٔ کوتاهی آمده است که قبلا به تفصیل در محاورهٔ Y مورد بحث قرار گرفته است؟ منتقدی[44] بر این عقیده بوده است که مطالعهٔ منفی و انتقادی مسائل بر شرح و بیان مثبت و سازنده مقدّم است. اگر این قول به عنوان معیاری درنظر گرفته شود، پس *تئتتوس*، *سوفسطائی*، *سیاسی*، *پارمنیدس*، باید در تاریخ تصنیف بر *فیدون* و *جمهوری* مقدّم باشند، لیکن پژوهش نشان داده است که نمی‌تواند چنین باشد.

امّا، گفتن اینکه این معیار ـ محتوا را باید با احتیاط به کار برد، بدین معنی نیست که فایده‌ای ندارد. مثلا، از طرز تلقّی افلاطون نسبت به نظریهٔ مُثل چنین استنباط می‌شود که *تئتتوس*، *پارمنیدس*، *سوفسطائی*، *سیاسی*، *فیلبوس*، *تیمائوس* را باید با هم دسته بندی کرد، و حال آنکه از ارتباط *پارمنیدس*، *سوفسطائی*، و *سیاسی* با جدل الئائی چنین برداشت می‌توان کرد که این محاورات رابطهٔ نزدیك خاصّی با یکدیگر دارند.

(شش) تفاوت در ساختمان هنری محاورات نیز می‌تواند در تعیین رابطهٔ آنها با یکدیگر درخصوص ترتیب زمانی تصنیف کمك کند. بدین سان در بعضی از محاورات آهنگ محاوره و صفات شخصیّتهایی که درآن شرکت دارند، با دقّت بسیار طرح‌ریزی شده است: اشارات شیرین و مطایبه آمیز، میانْ پرده های زنده و مانند اینها. *مهمانی* (*بزم*) به این گروه از محاورات تعلّق دارد. امّا در دیگر محاورات جنبهٔ هنری در مرحلهٔ دوّم اهمّیّت قرار می‌گیرد و دقّت مؤلّف آشکارا تماماً متوجّه محتوای فلسفی است. در محاوراتِ این گروه دوم ــ که *تیمائوس* و *قوانین* به آن تعلّق دارند ــ صورت کمابیش نادیده گرفته شده است: محتوا همه چیز است. یك نتیجه‌گیریِ احتمالا صائب این است که محاوراتی که با عنایت بیشتری به صورت هنری نوشته شده است پیشتر از دیگر محاورات است، چنانکه نیرومندیِ هنری در سالخوردگی افلاطون به سستی گراییده ودقّت اورا بیشتر فلسفهٔ نظری به خود مشغول داشته است. (منظور این نیست که استعمال زبان شعری بالضّروره کم شده است، بلکه مقصود این است که با گذشت سالها هنرمندیِ آگاهانهٔ او رو به کاهش نهاده است.)

۳. فضلا درارزیابی نتایج حاصل از استعمال معیارهای سابق‌الذکر اختلاف دارند؛ لیکن طرحهای مبتنی بر ترتیب تاریخی را که ذیلا می آید می‌توان به طور کلّی رضایت بخش دانست (هرچند برای کسانی که فکر می کنند که افلاطون در نخستین سالهای رهبری آکادمی چیزی ننوشته است بسختی قابل قبول خواهد بود).

44. K. Fr. Hermann

۱. دورهٔ سقراطی

در این دوره افلاطون هنوز تحت تأثیر ضرورت عقلانی سقراطی است. اغلب محاورات بدون نتیجه‌ای قطعی که به دست آمده باشد پایان می‌یابند. و این خصوصیّتِ «نمی‌دانمِ» سقراطی است.

۱. *خطابهٔ دفاعیه* (*Apology*). دفاع سقراط در محاکمه‌اش.

۲. کریتون (اقریطون) (*Crito*) سقراط همچون شهروند نیکی نمایش داده شده است که، علی‌رغم محکومیّت غیرعادلانه‌اش، حاضر است در راه اطاعت از قوانین کشور از حیات خود صرف نظر کند. کریتون و دیگران فرار از زندان را به او پیشنهاد کردند، و برای این کار پول فراهم ساختند؛ امّا سقراط اعلام می‌کند که می‌خواهد در اصول خود ثابت قدم و استوار بماند.

۳. *اتوفرون* (*Euthyphron*). سقراط در انتظار محاکمهٔ خود به اتّهام بیدینی است. دربارهٔ ماهیّت دینداری. این پژوهش بدون نتیجه پایان می‌پذیرد.

۴. *لاخس* (*Laches*). در بارهٔ شجاعت. بی نتیجه.

۵. *ایون* (*Ion*). برضدّ شاعران و شعرخوانان دوره گرد.

۶. *پروتاگوراس* (*Protagoras*). فضیلت، معرفت است و می‌توان آموخت.

۷. *خرمیدس* (*Charmides*). دربارهٔ اعتدال. بی‌نتیجه.

۸. *لوسیس* (*Lysis*). دربارهٔ دوستی. بی‌نتیجه.

۹. *جمهوری* (*Republic*). کتاب اوّل: دربارهٔ عدالت.

(*خطابهٔ دفاعیه* و کریتون بی‌گمان باید از نخستین محاورات او باشد. احتمالا دیگر محاوراتِ این گروه نیز پیش از نخستین سفر افلاطون به سیسیل تصنیف شده است. افلاطون در حدود ۳۸۸/۷ از این سفر بازگشته است.)

۲. دورهٔ انتقال

افلاطون راه خود را به عقاید خاصّ خویشتن می‌یابد.

۱۰. *گرگیاس* (*Gorgias*). سیاستمدار عملی، یا حقوق قویتر در مقابل فیلسوف، یا عدالت به هر قیمت.

۱۱. منون (*Meno*). آموختنی بودن فضیلت با توجّه به نظریهٔ مثالی تصحیح شده است.

۱۲. *اوتودِموس* (*Euthydemus*). در مخالفت با مغالطات منطقی سوفسطائیان متأخّر.

۱۳. *هیپیاس اوّل* (*Hippias I*). دربارهٔ زیبا.

۱۴. *هیپیاس دوّم* (*Hippias II*). آیا ارتکاب خطا عمداً و با اراده بهتر است یا بی‌اراده و

غیر عمدی؟

۱۵. *کراتولُس* (*Cratylus*). در بارهٔ نظریهٔ زبان.

۱۶. *مِنِکسِنوس* (*Menexenus*). تقلیدی دربارهٔ سخنوری.

(محاورات این دوره احتمالا پیش از نخستین سفر افلاطون به سیسیل تصنیف شده است، هرچندپراشتر فکر می‌کند که تاریخ منکسنوس بعد از این سفر است.)

۳. دورهٔ کمال

افلاطون صاحب افکار و اندیشه‌های خاصّ خود است.

۱۷. مهمانی *(بزم)* (*Symposium*). تمام زیبایی زمینی سایه‌ای از زیبایی حقیقی است، که اِرُس[۴۵] به نفس الهام می‌کند.

۱۸. فیدون (*Phaedo*). مُثُل و فناناپذیری.

۱۹. جمهوری (*Republic*). مدینه. دوگانه‌انگاری (ثنویّت) قویّاً مورد تأکید قرار می‌گیرد، یعنی دوگانگی مابعدالطّبیعی.

۲۰. فدروس (*Phaedrus*). ماهیّت عشق: امکان خطابهٔ فلسفی. سه جزئی بودن نفس، چنانکه در جمهوری.

(این محاورات احتمالا بین سفر اوّل و سفر دوّم افلاطون به سیسیل تصنیف شده است.)

۴. آثار دورهٔ سالخوردگی

۲۱. تئتتوس (*Theaetetus*). (ممکن است که آخرین قسمت آن بعد از *پارمنیدس* تصنیف شده باشد.) معرفت ادراك حسی یا حکم درست نیست.

۲۲. *پارمنیدس* (*Parmenides*). دفاع از نظریهٔ مثالی در مقابل انتقاد.

۲۳. سوفسطائی (*Sophistes*). نظریهٔ مُثُل دوباره بررسی شده است.

۲۴. سیاسی (*Politicus*). حاکم راستین دانا (حکیم) است. دولت قانونی چارهٔ کار است.

۲۵. فیلبوس (*Philebus*). رابطهٔ لذّت با خیر.

۲۶. تیمائوس (*Timaeus*). علم طبیعی. صانع[۴۶] (دمیورژ) ظاهر می‌شود.

۲۷. کریتیاس (*Critias*). مدینهٔ فاضلهٔ کشاورزی در تقابل با قدرت دریایی امپراطوری،

---

۴۵. Eros، الههٔ عشق. ــ م.

46. Demiurge

«آتلانتیس».[۴۷]

۲۸. *قوانین* (*Laws*) و *اپینومیس* (*Epinomis*). افلاطون به زندگی واقعی تمکین می کند، آرمان مدینهٔ فاضلهٔ[۴۸] جمهوری را تغییر می‌دهد.

(از این محاورات برخی ممکن است بین سفرهای دوم و سوم او به سیسیل نوشته شده باشد، لیکن *تیمائوس*، *کریتیاس*، *قوانین* و *اپینومیس* احتمالا بعد ازسفر سوم نوشته شده است.)

۲۹. نامه‌های ۷ و ۸ باید بعد از مرگ دیون در سال ۳۵۳ نوشته شده باشد.

یادداشت

افلاطون هیچگاه یك نظام کامل فلسفی که با دقّت ساخته و پرداخته و تمام شده باشد منتشر نکرد: فکر وی در جهت بسط و توسعهٔ مسائل تازه ادامه یافت، مشکلات دیگری که باید بررسی می شد، جنبه‌های جدید نظریّه‌اش که باید مورد تأکید قرار می گرفت یا استادانه ساخته و پرداخته می شد، تغییرات معیّنی که باید وارد می شد، به ذهن او خطور می کرد.[۴۹] بنابراین بحث دربارهٔ فکر افلاطون از لحاظ پیدایش، با بررسی محاورات مختلف در ترتیب تاریخی آنها، تا آنجا که این کار بتواند محقّق و معلوم باشد، مطلوب خواهد بود. این روشی است که تیلور دراثر برجسته‌اش، *افلاطون، شخصیت و آثار او*، اختیارکرده است. امّا در کتابی مانند کتاب حاضر چنین راه و روشی بسختی عملی است، وبنابراین من فکر کرده‌ام که ضروری است که فکر افلاطون به قسمتهای متعدّد تقسیم شود. با وجود این، حتی‌المقدور به منظور اجتناب از خطر خلط و التباسِ نظریّه‌هایی که از ادوار مختلف زندگی افلاطون سرچشمه می گیرد، کوشش خواهم کرد که پیدایش تدریجی نظریّات افلاطونی را از نظر دور ندارم. به هرحال، اگر بحث من از فلسفهٔ افلاطون خواننده را به این مطلب بکشاند که توجّه خود را به محاورات واقعی افلاطون معطوف دارد، مؤلّف در برابر رنجهایی که متحمّل شده است خود را مأجور خواهد یافت.

---

۴۷. Atlantis، یا آتلانتید، جزیرهٔ بزرگ افسانه‌ای که به روایت افلاطون ۹۰۰۰ سال قبل (قبل از افلاطون) دراقیانوس اطلس، در مغرب جبل طارق وجود داشته وبراثر طوفان عظیمی به زیر آب رفته است. ـــ م.

48. Utopianism

۴۹. رجوع کنید به گفتار پراشتر: «افلاطون در طول حیات خود در حال صیرورت و تکامل بوده است.» اوبروگ پراشتر، ص ۲۶۰.

فصل ۱۹

نظریهٔ معرفت

نظریّهٔ افلاطون را درباب معرفت[1] در هیچ یك از محاورات با بیان منظّم و کاملا ساخته و پرداخته نمی توان یافت. تئتتوس در واقع به بررسی مسائل شناسایی اختصاص دارد، لیکن نتیجهٔ آن منفی است، زیرا در آنجا افلاطون به ردّ نظریّه‌های نادرست معرفت، مخصوصاً این نظریّه که معرفت ادراك حسّی است، می پردازد. به علاوه، افلاطون هنگامی که می خواست تئتتوس را بنویسد، نظریّهٔ خود را دربارهٔ درجات «معرفت»، که مطابق است با مراتب وجود در جمهوری، ساخته و پرداخته بود. پس می توانیم بگوییم که بحث مثبت قبل از بحث منفی و انتقادی بوده، یا اینکه افلاطون، در حالی که تصمیم خود را دراینکه معرفت چیست گرفته بوده، بعداً به بررسی مشکلات و به ردّ نظریّاتی که به عقیدهٔ وی غلط و نادرست است متوجّه شده است.[2] امّا در کتابی مانند کتاب حاضر به نظر بهتر می آید که پیش از مبادرت به ملاحظهٔ نظریهٔ مثبت وی ابتدا جنبهٔ منفی و انتقادی شناخت شناسی[3] افلاطونی را بحث و بررسی کنیم. بنابراین، ما در نظر داریم که پیش از هر کار دیگر استدلال تئتتوس را خلاصه کنیم، و سپس به مطالعهٔ نظریهٔ جمهوری دربارهٔ معرفت بپردازیم. این طرز کار به نظر می آید که ازلحاظ مقتضیات بحث منطقی موجّه باشد، علاوه براینکه جمهوری اصولا یك اثرمربوط به شناخت‌شناسی نیست. نظریهٔ مثبت شناخت‌شناسی مسلّماً در جمهوری هست، لیکن بعضی از پیش‌فرضهای منطقیِ آن نظریّه در

---

۱. knowledge، یا علم، یا شناخت، یا شناسایی. ــ م.

۲. ما بدین وسیله درنظر نداریم که بفهمانیم که افلاطون تصمیم خود را در مورد وضع ادراك حسّی خیلی پیش از آنکه تئتتوس را نوشته باشد نگرفته بوده است (کافی است مثلا جمهوری را بخوانیم یا پیدایش و مستلزمات نظریهٔ مثالی را ملاحظه کنیم)؛ برای بررسی منظّم ترجیح می‌دهیم که به آثار منتشرشده رجوع کنیم.

3. epistemology

محاورهٔ بعدی، یعنی تئتتوس، آمده است.

خلاصه کردنِ شناخت‌شناسی افلاطونی و ارائهٔ آن به صورت منظّم، به سبب این که جداساختن شناخت‌شناسی افلاطون از هستی‌شناسی[۴] وی دشوار است، کار بغرنج و پیچیده ای است. افلاطون متفکّری انتقادی به معنی امانوئل کانت نبود، و هرچند ممکن است در افکار او سابقه و تقدّم فلسفهٔ انتقادی را خواند (لااقل این کاری است که بعضی از نویسندگان درآن کوشیده اند)، وی متمایل است که فرض کند که ما می‌توانیم دارای معرفت باشیم و اصولا به این مسأله توجّه و علاقه داشته است که متعلّق حقیقی معرفت چیست. این امر بدین معنی است که مطالب هستی‌شناسی وشناخت‌شناسی غالباً به هم آمیخته است یا به موازات یکدیگر مورد بحث قرار می‌گیرد، چنانکه در جمهوری. ما سعی خواهیم کرد که بحث معرفت را ازوجودشناسی جداکنیم، لیکن این کوشش به سبب همان خصیصهٔ شناخت‌شناسی افلاطونی نمی‌تواند کاملا قرین موفقیّت باشد.

۱. معرفت ادراك حسّی نیست

سقراط، که مانند سوفسطائیان به رفتار عملی علاقه‌مند بود، این تصوّر را نپذیرفت که حقیقت نسبی است و معیار ثابتی وجود ندارد، و معرفت دارای متعلّق پایداری نیست. وی معتقد بود که رفتار اخلاقی باید مبتنی بر معرفت باشد، و آن معرفت باید معرفت ارزشهای جاویدان باشد یعنی ارزشهایی که تابع تأثرات[۵] بی‌ثبات و متغیّر حسّی یا عقیدهٔ شخصی[۶] نیستند، بلکه برای همهٔ آدمیان و همهٔ مردمان و در همهٔ اعصار یکسانند. افلاطون از استاد خود این عقیده را که معرفت به معنی عینی[۷] و کلّی[۸] می‌تواند معرفت معتبر باشد به ارث برد؛ لیکن می‌خواست این حقیقت را از لحاظ نظری اثبات کند، و بنابراین به وارسی عمیق مسائل معرفت پرداخت، و از خود پرسید که معرفت چیست و دربارهٔ چیست.

در تئتتوس نخستین هدف افلاطون ردّ نظریّه‌های غلط است. بنابراین ابتدا به ردّ نظریّهٔ پروتاگوراس می‌پردازد که به موجب آن معرفت همان ادراك حسّی است، یعنی آنچه در نظر یك فرد حقیقی می‌نماید برای او حقیقی است. روش وی استخراج بیانی روشن به شیوهٔ دیالکتیکی است دربارهٔ نظریّهٔ معرفت همراه با هستی‌شناسی هراکلیتی و شناخت‌شناسی پروتاگوراس، تا نتایج آن را نشان دهد و ثابت کند که مفهوم «معرفت» که بدین ترتیب به دست آمد شرایط ولوازم معرفت حقیقی را اصلا در برندارد، زیرا معرفت، به نظر افلاطون، باید (اوّلا)

---

4. ontology 5. impressions 6. subjective 7. objective 8. unversally

خطاناپذیر و (ثانیاً) دربارهٔ آنچه هست باشد. ادراك حسّی نه این است و نه آن.

تئتتوس، دانش پژوه جوان ریاضی، باسقراط وارد بحث و گفتگو می شود، و سقراط از وی می پرسد که به نظر او معرفت چیست. تئتتوس درپاسخ هندسه و علوم و صناعات را ذکر می کند، امّا سقراط خاطرنشان می کند که این جواب سؤال او نیست، زیرا او پرسیده است که معرفت چیست نه اینکه دربارهٔ چیست. بدین سان بحث متوجّه خصیصهٔ شناخت شناسی است، هرچند، چنانکه قبلا اشاره شد، ملاحظات هستی شناسی را، به سبب همان خصیصهٔ شناخت شناسی افلاطونی، نمی توان از آن جدا و طرد کرد. به علاوه، دشوار است که دریك بحث شناخت شناسی ازمسائل هستی شناسی اجتناب کرد، زیرا معرفتی «درخلأ» وجود ندارد: معرفت، اگر اصلا معرفت است، باید بالضروره معرفت چیزی باشد، و بنابراین معرفت ضرورةً به نوع خاصّی از شیء وابسته است.

تئتتوس، که به تشویق سقراط جرأت پیدا کرده است، کوشش دیگری می کند که به سؤال طرح شده پاسخ دهد، و اظهارنظر می کند که «معرفت چیزی جز ادراك حسّی نیست»،[9] بدون تردید قبل از هرچیز منظورش بینایی است، هرچند ادراك حسّی البتّه دارای دلالت وسیعتری است. سقراط پیشنهاد می کند که این اندیشه دربارهٔ معرفت مورد بررسی قرار گیرد، و درضمنِ گفت و شنود از تئتتوس پذیرش این نظر پروتاگوراس را به دست می آورد که ادراك حسّی به معنی نمود[10] است و نمودها با اشخاصِ (شناسنده های) مختلف تفاوت می کند. در همان حال موافقت تئتتوس را جلب می کند که معرفت همیشه دربارهٔ چیزی است که هست، و چون معرفت است باید خطاناپذیر باشد.[11] سقراط پس از اثبات این امر می کوشد نشان دهد که متعلّقات ادراك حسّی، چنانکه هراکلیتس تعلیم کرد، همیشه درحال تغیّر است: آنها هرگز نمی باشند، همیشه در حال شدن (صیرورت) هستند. (البتّه افلاطون نظریهٔ هراکلیتس را که همه چیز در حال شدن است نمی پذیرد، هرچند این نظریّه را دربارهٔ متعلّقات ادراك حسّی می پذیرد و این نتیجه را می گیرد که ادراك حسّی نمی تواند با معرفت یکی باشد.) زیرا ممکن است چیزی دریك لحظه به نظر کسی سفید و به نظر دیگری خاکستری بیاید، گاهی گرم و گاهی سرد، و همین طور. «به نظر کسی آمدن» باید به معنی «شدن برای کسی» باشد، به طوری که ادراك حسّی همیشه دربارهٔ چیزی است که در حال شدن است. ادراك من برای من درست

---

۹. ۱۵۱ هـ ۲ـ۳.

10. appearance

۱۱. ۱۵۲ ج ۵ـ۷.

است، و اگر بدانم چه چیز به نظر من می‌آید، چنانکه آشکارا می‌دانم، پس معرفت من خطاناپذیر است. بنابراین تئتتوس خوب گفت که ادراك حسّی معرفت است.

مطلب که به اینجا رسید، سقراط پیشنهاد می کند که این اندیشه مورد مطالعهٔ دقیقتری قرار گیرد. وی این اعتراض را مطرح می کند که اگر معرفت ادراك حسّی است، پس هیچ انسانی نمی‌تواند عاقلتر از انسان دیگر باشد، زیرا که من بهترین داور ادراك حسّی خود هستم. پس توجیه پروتاگوراس برای پرداختن به تعلیم دیگران و گرفتن مزدِ قابل توجّه چیست؟ وکجاست نادانی ما که ما را وادار می کند که پیش پای او بنشینیم؟ زیرا مگر نه این است که هر یك از ما مقیاس خردمندی خویش است؟ به علاوه، اگر معرفت و ادراك حسّی یکی است، و اگر تفاوتی میان دیدن ودانستن نیست، نتیجه این می‌شود که کسی که چیزی را در گذشته دانسته (یعنی دیده) وهنوز آن را به خاطر دارد، آن را نمی‌داند— اگرچه آن را به خاطر می آورد— زیرا آن را نمی‌بیند. برعکس، گیریم که یك انسان می‌تواند چیزی را که قبلا ادراك کرده به یادآورد و بتواند آن را بداند، حتیّ وقتی که دیگر آن را ادراك نمی کند، نتیجه این می‌شود که معرفت و ادراك حسّی را نمی‌توان یکی گرفت (ولو آنکه ادراك حسّی نوعی معرفت باشد).

آنگاه سقراط برمبنای وسیعتری نظر پروتاگوراس را، یعنی این را که «انسان مقیاس همهٔ چیزهاست»، نه صرفاً در مورد ادراك حسّی بلکه نسبت به هرحقیقتی نیز، مورد انتقاد و اعتراض قرار می‌دهد. وی خاطرنشان می کند که اکثریّت نوع انسان معتقدند که معرفت و جهل هست، و نیز عقیده دارند که خود یا دیگران ممکن است چیزی را درست بدانند و حال آنکه در واقع درست نباشد. بنابراین، هرکسی که عقیده دارد که نظریهٔ پروتاگوراس نادرست است، بنابرنظر خود پروتاگوراس، به حقیقت معتقد است (یعنی اگر انسانی که مقیاس همهٔ چیزهاست انسان فردی باشد).

بعد از این انتقادها سقراط به این ادّعا که ادراك حسّی معرفت است با اثبات اینکه (اولا) ادراك حسّی تمام معرفت نیست و (ثانیاً) ادراك حسّی حتّی درقلمرو خودش معرفت نیست خاتمه می‌دهد.

(اوّلا) ادراك حسّی تمام معرفت نیست، زیرا قسمت مهمّی از آنچه به طور کلّی آن را معرفت می‌شناسیم عبارتست از حقایقی که مستلزم الفاظی هستند که به هیچ وجه متعلّقات ادراك حسّی نیستند. ما دربارهٔ اشیاءِ محسوس چیزهایی می‌دانیم که به وسیلهٔ تفکّر عقلانی دانسته‌ایم نه مستقیماً به وسیلهٔ ادراك حسّی. افلاطون وجود و عدم را به عنوان مثال یاد می کند. فرض کنید که کسی سرابی می بیند. ادراك حسّیِ مستقیم نیست که می‌تواند اورا آگاه کند که سرابِ تصوّر شده وجود دارد یا لاوجود است: فقط تفکّر عقلانی است که می‌تواند به او این آگاهی را بدهد.

همچنین، نتایج و استدلالهای ریاضی به وسیلهٔ حس ادراک نمی شوند. می توان افزود که معرفت ما دربارهٔ شخصیّت یك فرد چیزی است بیش از آن که تعریفِ «معرفت همان ادراك حسّی است» بتواند آن را تبیین کند، زیرا معرفت ما دربارهٔ شخصیّت وی یقیناً به واسطهٔ احساس تنها حاصل نشده است.

(ثانیاً) ادراك حسّی، حتّی در قلمرو خودش، معرفت نیست. ما واقعاً نمی توانیم بگوییم که چیزی می‌دانیم اگر به حقیقت مربوط به آن چیز، مثلا دربارهٔ وجود یا عدم آن وشباهت یا عدم شباهت آن به چیزی دیگر، نرسیده باشیم. امّا حقیقت در تفکّر و در حکم معلوم ذهن می شود، نه در احساس محض. احساس محض ممکن است مثلا یك سطح سفید و یك سطح سفید دوم را نشان دهد، امّا برای داوری دربارهٔ شباهت میان آن دو، فعّالیّت ذهن ضروری است. همین طور، خطوط راه آهن به نظرمی آید که در یك نقطه به هم می‌رسند: درتفکّر عقلانی است که می‌دانیم که آنها واقعاً با هم موازی‌اند.

بنابراین، ادراك حسّی شایستگی نام معرفت را ندارد. باید توجّه کرد که افلاطون تا چه اندازه تحت تأثیر این عقیده است که متعلّقات حسّ متعلّقات خاصّ معرفت نیستند و نمی توانند باشند، زیرا معرفت دربارهٔ چیزی است که هست، یعنی دربارهٔ ثابت و پایدار، در صورتی که متعلّقات حس را واقعاً نمی توان گفت که هستند ــ لااقل از این حیث که ادراك شده اند ــ بلکه فقط می شوند. متعلّقات حسّی البتّه متعلّقات نوعی ادراك هستند، امّا اینکه متعلّقات معرفت واقعی باشند که چنانکه گفتیم باید (اوّلا) خطاناپذیر و (ثانیاً) دربارهٔ آنچه هست باشند، ذهن از قبول آن امتناع دارد.

(قابل توجّه است که افلاطون، در ردّ این ادّعا که ادراك حسّی تمام معرفت است، متعلّقات خاص یا منحصرِ حواس مخصوص را ــ مثلا رنگ را، که تنها متعلّق بینایی است ــ با «الفاظ مشترکی که نسبت به هرچیز به کار می‌رود»، و متعلّقات ذهن هستند نه حواس، مقابل می نهد. این «الفاظ مشترك» مطابقند با صور یا مُثُل که، از لحاظ هستی شناسی، اشیاءِ ثابت و پایدارند، درمقابل جزئیات یا محسوسات).

۲. معرفت صرفاً «حکم حقیقی» نیست

تئتتوس می بیند که نمی تواند بگوید که حکم به تنهایی معرفت است، به این دلیل که احکام غلط ممکن هستند. بنابراین اظهارنظر می کند که معرفت عبارت از حکم حقیقی است، لااقل به عنوان یك تعریف موقّت، تا آنکه مطالعه و تحقیق دربارهٔ آن نشان دهد که آیا صحیح است یا غلط. (دراینجا انحرافی از موضوع رخ می‌دهد، که در آن سقراط سعی می کند که نشان دهد

چگونه احکام غلط ممکن هستند و اصلا چگونه ساخته می شوند. من نمی توانم به تفصیل وارد این بحث شوم، لیکن یکی دوپیشنهادی را که درضمن آن مطرح شده است ذکر خواهم کرد. مثلا، گفته شده است که دسته ای از احکام غلط به سبب مشتبه شدن دو نوع متعلّق، یکی حسّی و دیگری تصویری حافظه ای، پدید می آید. شخصی ممکن است ــ اشتباهاً ــ حکم کند که دوست خود را در فاصله ای دور می بیند. کسی آنجا هست، امّا دوست او نیست. آن شخص یك تصویر حافظه ای از دوست خود دارد، و چیزی درهیئت او این صورت خیالی را به خاطر وی می آورد: آنگاه به غلط حکم می کند که آن شخص دوست اوست. لیکن بدیهی است که تمام موارد حکم غلط موارد مشتبه گشتن یك تصویر حافظه ای با متعلّقِ حاضرِ ادراك حسّی نیست: اشتباه در محاسبهٔ ریاضی را نمی توان به این گونه مشتبه شدنها احاله کرد. تشبیه مشهور «مرغدان» مطرح می شود، با این کوشش که ثابت شود که چگونه دیگر انواع حکم غلط ممکن است پدید آیند، لیکن به نظر خرسند کننده نمی آید؛ و افلاطون نتیجه می گیرد که مسألهٔ حکم غلط را نمی توان به نحو مفیدی مورد بحث قرار داد تا آنکه ماهیّت معرفت معیّن شود. بحث حکم غلط در محاورهٔ *سوفسطائی* دوباره مطرح می شود.)

دربحث از پیشنهاد تئتتوس مبنی براینکه معرفت عبارت از حکم حقیقی است، خاطرنشان شده است که حکمی ممکن است حقیقی باشد، بدون آنکه کسی که آن حکم را می کند به حقیقت آن معرفت داشته باشد. ارتباط این نکته رابه آسانی می توان دریافت. اگر دراین لحظه من این حکم را بکنم که «چرچیل با ترومن به وسیلهٔ تلفن صحبت می کند»، **ممکن است** درست باشد؛ امّا آن حکم مستلزم معرفت از جانب من نیست. آن یك حدس یا تیر بی هدف خواهد بود، ولو آنکه آن حکم از لحاظ عینی درست باشد. همچنین ممکن است مردی به اتّهام گناهی که واقعاً مرتکب نشده است محاکمه شود امّا مدارك علیه او چندان قوی است که او نمی تواند بیگناهی خود را ثابت کند. حال اگر وکیل ماهری از مرد بیگناه دفاع کند و بتواند به وسیلهٔ استدلال احساسات هیئت قضاة را برانگیزد که رأی «برائت» بدهند، دراین صورت حکم ایشان واقعاً حکمی حقیقی و درست خواهد بود: لیکن بسختی می توان گفت که بر بیگناهی متّهم معرفت دارند، زیرا بنا به فرض دلایل و شواهد علیه اوست. رأی آنها حکم درست است، امّا بیش از آنکه مبتنی برمعرفت باشد مبتنی بر اقناع است. پس نتیجه می شود که معرفت صرفاً حکم حقیقی نیست، و از تئتتوس دعوت می شود که پیشنهاد دیگری دربارهٔ تعریف صحیح معرفت ارائه دهد.

۳. معرفت حکم حقیقی به علاوهٔ یك «بیان» نیست

حکم حقیقی، چنانکه ملاحظه شد، ممکن است بیش از عقیدهٔ درست معنی ندهد، و عقیدهٔ درست با معرفت یکی نیست. بنابراین، تئتتوس اظهار می‌دارد که افزودن یك «بیان» یا تبیین (لوگوس: شناختن) به عقیدهٔ درست آن را به معرفت تبدیل خواهد کرد. سقراط خاطرنشان می کند که اگر ارائهٔ یك بیان یا تبیین به معنیِ برشمردنِ اجزاءِ اَوّلیّه است، در آن صورت این اجزاء باید شناخته یا قابل شناختن باشند: والاّ این نتیجهٔ بی‌معنی و نامعقول به دنبال می آید که معرفت یعنی افزودنِ «تجزیهٔ مرکّب به اجزاءِ ناشناخته یا ناشناختنی» به عقیدهٔ درست. امّا ارائهٔ یك بیانْ یعنی چه؟

۱. ارائهٔ یك بیان نمی تواند صرفاً به این معنی باشد که یك حکمِ صحیح، به معنی عقیدهٔ درست، با کلمات بیان شود، زیرا، اگر معنای آن این باشد، بین عقیدهٔ درست و معرفت تفاوتی نخواهد بود. و مادیدیم که بین ساختن حکمی که اتّفاقاً صحیح است و ساختنِ حکمی که کسی می داند صحیح است تفاوت هست.

۲. اگر «ارائهٔ یك بیان» به معنی تجزیه به اجزاءِ اوّلیّه (یعنی اجزاءِ شناختنی) است، آیا افزایش یك بیان به این معنی کافی است که عقیدهٔ درست را به معرفت تبدیل کند؟ نه، صِرف عملِ تجزیه عقیدهٔ درست را به معرفت تبدیل نمی کند، زیرا در آن صورت کسی که می تواند اجزائی را که در ساختن یك واگن به کار می رود (چرخها، میله‌ها وغیره) برشمرد معرفتی علمی دربارهٔ یك واگن دارد، و کسی که می تواند به شما بگوید چه حروفی از الفبا کلمهٔ معیّنی را می سازند معرفت علمی گرامری دربارهٔ آن کلمه خواهد داشت. (توجّه داشته باشید که باید دریابیم که افلاطون دربارهٔ برشمردن صِرف اجزاء سخن می گوید. مثلا مردی که می تواند مراحل متعدّدی را که به نتیجه ای در هندسه منجر می شود برشمرد، فقط به این دلیل که آنها را در کتابی خوانده و حفظ کرده است، بدون آنکه واقعاً ضرورت مقدّمات[12] و نتیجهٔ ضروری و منطقی قیاس[13] را دریافته باشد، قادر خواهد بود که «اجزاءِ» برهان (قضیّه)[14] را برشمرد؛ لیکن معرفت علمی ریاضیدان را ندارد.)

۳. سقراط تفسیر سوّمی دربارهٔ «بیان اضافی» پیشنهاد می کند. ممکن است به این معنی باشد: «توانایی برای ذکر نشانه‌ای که به وسیلهٔ آن، چیزی که دربارهٔ آن سؤال شده است با هرچیز دیگر اختلاف و تفاوت دارد.»[15] اگر این صحیح باشد، پس دانستن چیزی یعنی توانایی برای

---

12. premisses 13. deduction 14. theorem

۱۵. ۲۰۸ ج ۷ـ ۸.

ارائهٔ خصائص و صفات ممیّزهٔ آن چیز. امّا این تفسیر نیز چون برای تعریف معرفت کافی نیست کنار گذاشته می شود.

(الف) سقراط خاطر نشان می کند که اگر معرفتِ یك شیء به معنی افزودن صفات ممیّزه به مفهوم صحیح آن شیء باشد، ما نظر سخیف و نامعقولی داریم. فرض کنید که من مفهوم صحیحی از تئتتوس دارم. برای تبدیل این مفهوم صحیح به معرفت باید پاره ای صفات ممیّزه را بیفزایم. لیکن اگر این صفات ممیّزه قبلا در مفهوم صحیح من موجود نبود، چگونه می توانست مفهوم صحیح نامیده شود؟ نمی توان گفت که من دربارهٔ تئتتوس مفهوم صحیحی دارم، مگر آنکه این مفهوم صحیح شامل صفات ممیّزهٔ تئتتوس باشد: اگر آن مفهوم شامل این صفاتِ ممیّزه نباشد، در آن صورت «مفهوم صحیح» من از تئتتوس به طور مساوی دربارهٔ همهٔ مردان دیگر به کار می رود؛ که در این حال مفهوم صحیحی از تئتتوس نخواهد بود.

(ب) از سوی دیگر اگر «مفهوم صحیح» من از تئتتوس شامل صفات ممیّزهٔ وی باشد، در آن صورت نیز بی معنی و نامعقول است که بگویم من این مفهوم صحیح را با افزودن **فصل**[16]، به معرفت تبدیل می کنم، زیرا این بدان معنی خواهد بود که من مفهوم صحیح خود از تئتتوس را بدین گونه به معرفت تبدیل کنم که آنچه را مایهٔ تمایز تئتتوس از دیگران است بر تئتتوس، به عنوان کسی که قبلا متمایز از دیگران ادراك شده است، بیفزایم.

باید متوجّه بود که افلاطون دراینجا از فصول نوعیّه سخن نمی گوید، بلکه از فرد، یعنی اشیاءِ محسوس، سخن می گوید که به وضوح به وسیلهٔ مثالهایی که درنظرگرفته است ــ خورشید و یك فرد انسان یعنی تئتتوس ــ نشان داده شده است.[17] نتیجه ای که باید گرفته شود این نیست که هیچ دانشی از راه تعریف به وسیلهٔ فصل به دست نمی آید، بلکه این است که فرد، یعنی شیءِ محسوس، تعریف نشدنی است و واقعاً هرگز متعلّق شایستهٔ معرفت نیست. این است نتیجهٔ واقعی این محاوره، یعنی دانش حقیقی دربارهٔ اشیاءِ محسوس به دست نیامدنی است و ــ ضمناً ــ دانش حقیقی باید معرفت کلّی و ثابت باشد.

۴. معرفت حقیقی

۱. افلاطون از آغاز فرض کرده است که معرفت به دست آمدنی است، و معرفت باید (اولا) خطاناپذیر و (ثانیاً) دربارهٔ **واقعی** باشد. معرفت حقیقی باید دارای این هردو خصیصه باشد، و

16. differentia

۱۷. ۲۰۸ ج ۷ ـ هـ ۴.

هرحالتی از ذهن که نتواند واجد این هردوخصیصه باشد نمی‌تواند معرفت حقیقی باشد. در تئتتوس ثابت می‌کند که نه ادراك حسّی دارای این هردو نشانه است و نه عقیدهٔ درست؛ پس هیچ یك را نمی‌توان با معرفت حقیقی مساوی گرفت. افلاطون از پروتاگوراس اعتقاد به نسبیّت حس و ادراك حسّی را می‌پذیرد، لیکن نسبیّت عامّ و کلّی را نمی‌پذیرد: برعکس، معرفت، یعنی شناخت مطلق و خطاناپذیر، حاصل شدنی است، امّا این معرفت نمی‌تواند همان ادراك حسّی باشد، که نسبی و فریبنده و تابع انواع تأثیرات موقّتی هم از طرف فاعل شناسایی و هم از طرف متعلّق شناسایی (شیء) است. افلاطون این نظر را نیز از هراکلیتس می‌پذیرد که متعلّقات ادراك حسّی، یعنی اشیاءِ جزئیِ محسوس و فردی، همیشه در حال شدن و تغیّر دائمند و بنابراین شایسته نیستند که متعلّقات معرفت حقیقی باشند. آنها به وجود می‌آیند و از میان می‌روند، شمار آنها نامتناهی است، به طور واضح نمی‌توان آنها را تعریف کرد و نمی‌توانند متعلّقات معرفت علمی باشند. امّا افلاطون این نتیجه را نمی‌گیرد که متعلّقات معرفت حقیقی وجود ندارند، بلکه فقط این نتیجه را می‌گیرد که جزئیات محسوس نمی‌توانند متعلّقات مورد جستجو باشند. متعلّق معرفت حقیقی باید ثابت و پایدار وقابل آن باشد که با تعریف واضح و علمی، که در نظر سقراط دربارهٔ **کلّی**[18] است، درك شود. بدین سان مطالعه و بررسی حالات مختلف ذهن همواره به مطالعه و بررسی متعلّقات گوناگون حالات ذهن وابسته است.

اگر احکامی را که فکر می‌کنیم از آنها معرفتِ ذاتاً ثابت و پایدار به دست می‌آوریم مطالعه کنیم، درمی‌یابیم که آنها احکامی هستند دربارهٔ **کلّیّات**. مثلا اگر این حکم را که «قانون اساسی آتن خوب است» مطالعه کنیم، درخواهیم یافت که عنصر ثابت دراین حکم مفهوم خوبی است. با این همه، قانون اساسی آتن ممکن است چنان تغییر کند که دیگر آن را به عنوان خوب توصیف نکنیم، بلکه آن را به بدی توصیف کنیم. این مستلزم آن است که مفهوم خوبی عیناً باقی بماند، زیرا اگر قانون اساسیِ تغییریافته را «بد» بنامیم، تنها به این دلیل تواند بود که آن را نسبت به مفهوم ثابت خوبی مورد داوری قرار می‌دهیم. به علاوه، اگر اعتراض شود که، ولو اینکه قانون اساسی آتنی ممکن است به عنوان یك امر تجربی و تاریخی دگرگون شود، ما باز هم می‌توانیم بگوییم «قانون اساسی آتن خوب است»، به شرط آنکه منظور ما صورت جزئیِ قانون اساسی باشد که یك بار خوب نامیدیم (ولو اینکه در واقع امر ممکن است پس از آن تغییر کرده باشد)، در پاسخ می‌توانیم خاطرنشان کنیم که دراین مورد اشارهٔ حکم وداوری ما آن قدر که متوجّه نوع خاصّی از قانون اساسی است متوجّه قانون اساسی آتنی به عنوان یك امر

18. universal

تجربیِ معیّن نیست. اینکه گفته شود این نوع قانون اساسی اتّفاقاً در زمان معیّن تاریخی درقانون اساسیِ آتنی تجسّم یافته است کمابیش نامربوط است: آنچه ما واقعاً درنظر داریم این است که نوع کلّی قانون اساسی (اعمّ از اینکه در آتن یافت شود یا در جای دیگر) با خود صفتِ کلّیِ خوبی و خیر را همراه دارد. داوری ما، تا آنجا که به امر ثابت و پایدار تعلّق می گیرد، واقعاً با کلّی سروکار دارد.

همچنین، معرفت علمی، چنانکه سقراط دریافت (عمدةً درارتباط با ارزشیابیهای اخلاقی)، هدفش تعریف است، یعنی متبلورساختن و ثابت نگه داشتن معرفتِ درتعریف روشن و نامبهم. مثلا، معرفتی علمی دربارهٔ خوبی باید در تعریف «خوبی عبارت است از...»، که به وسیلهٔ آن ذهن ذات خوبی را بیان می کند، گنجانده شود. امّا تعریف با کلّی سروکاردارد. ازاین رو معرفت حقیقی معرفت کلّی است. قوانین اساسیِ جزئی تغییر می کنند، امّا مفهوم خوبی عیناً باقی می‌ماند، و با توجّه به این مفهوم ثابت است که ما دربارهٔ قوانین اساسیِ جزئیِ از جهت خوبی حکم می کنیم. پس نتیجه این می‌شود که کلّی است که شرایط و لوازم متعلّقِ معرفت بودن رافراهم دارد. معرفتِ عالی‌ترین کلّی عالی‌ترین نوع معرفت خواهد بود، در حالی که «معرفتِ» جزئی پست‌ترین نوع «معرفت» خواهد بود.

امّا آیا اینِ نظر مستلزم شکاف غیرقابل عبوری بین معرفت حقیقی از یك سو و عالَم «واقعی» ازسوی دیگر نیست، با توجّه به این امر که عالَم واقعی ازجزئیات تشکیل شده است؟ و اگر معرفت حقیقی معرفت کلّیّات است، آیا نتیجه نمی‌شود که معرفت حقیقی معرفت انتزاعی[19] و «غیرِواقعی» است؟ دربارهٔ این سؤال دوّم، می خواهم خاطرنشان کنم که اساس نظریهٔ صور[20] یا مُثُلِ[21] افلاطون به طور ساده این است: که مفهوم کلّی صورتی انتزاعی خالی ازمحتوا یا مرجع عینی نیست، بلکه برای هر مفهوم کلّیِ حقیقی یك واقعیّت عینی مطابق آن وجود دارد. اینکه انتقاد ارسطو از افلاطون مبنی براینکه افلاطون واقعیّت عینی مفاهیم را مسلّم فرض کرده است، و یك عالم متعالی[22] از کلیاتِ «جدا و مفارق» تصوّر می کند تا کجا موجّه است، به جای خود قابل بحث است: امّا خواه این انتقاد موجّه باشد یاِ ناموجّه، این نکته همچنان درست و حقیقی باقی می‌ماند که اساس نظریهٔ افلاطون دربارهٔ مُثُل در مفهوم وجودِ «مفارقِ» واقعیّات کلّی جستجو نمی‌شود، بلکه در این اعتقاد جستجو می شود که مفاهیم کلّی دارای مرجع عینی است، و واقعیت مطابق آنها دارای مرتبه‌ای عالی‌تر از ادراك حسّی است. دربارهٔ سؤال اوّل (یعنی شکاف بین معرفت حقیقی و عالَم «واقعی»)، باید قبول کنیم که آن یکی

19. abstract 20. Forms 21. Ideas 22. transcendent

از مشکلات دائمی افلاطون برای تعیین رابطهٔ دقیق بین جزئی و کلّی است؛ امّا به این مسأله وقتی دربارهٔ نظریّهٔ مُثُل از دیدگاه هستی شناختی بحث می کنیم باید برگردیم: اکنون می توان از آن صرف نظر کرد.

۲. نظریهٔ مثبت افلاطون دربارهٔ معرفت، که در آن درجات و مراتب معرفت برطبق متعلّقات مشخّص می شوند، در قطعهٔ مشهور جمهوری که تشبیه «خط» را به ما ارائه می دهد شرح و بیان شده است.[۲۳] دراینجا طرح نموداریِ متداول.را، که برای توضیح آن کوشش خواهم کرد، عرضه می کنم. باید قبول کرد که چندین نکتهٔ مهم مبهم باقی می ماند، امّا بدون تردید افلاطون

	شناخت‌شناسی (درجات شناسایی)	هستی‌شناسی (مراتب وجود)	
معرفت (اپیستمه)	علم (نوئزیس)	[صور علوی یا مُثُل] مبادی یا اصول اوّلیّه (آرخای)	عالَم معقول (نوئتا)
	تعقل یا استدلال عقلی (با استفاده از فرضیّات) (دیانویا)	ریاضیّات (مفاهیم ریاضی یا صور واسطه) (ماته ماتیکا)	
گمان (ظنّ) (دوکسا)	عقیده (پیستیس)	اشیاءِ محسوس (جاندار و بیجان) (زوآ و غیره)	عالَم محسوس (دوکساستا)
	پندار یا خیال (اَیکازیا)	تصاویر و سایه‌ها (شبح و سایهٔ اشیاءِ محسوس) (ایکونِس)	

۲۳. جمهوری، ۵۰۹ د ۶ـ ۵۱۱ هـ ۵.

راه خود را به سوی آنچه به عنوان حقیقت می‌نگریست احساس می‌کرد؛ و، تا آنجا که ما می‌دانیم، وی هرگز منظور دقیق خود را با الفاظ غیرمبهم روشن نکرده است. بنابراین ما نمی‌توانیم از حدس و ظن بکلّی اجتناب کنیم.[۲۴]

پیشرفت ذهن انسان در راه خود از جهل به معرفت، در دو قلمرو اصلی سیر می‌کند: قلمرو گمان[25] (دوکسا) و قلمرو معرفت (اِپیستِمه). فقط این دوّمی را به حق می‌توان معرفت نامید. این دو کارکردِ[26] ذهن چگونه از یکدیگر متمایز می‌شوند؟ ظاهراً روشن است که این تمایز مبتنی بر تمایز میان متعلّق[27] آنهاست. گفته شده است که گمان[28] (ظنّ) با «تصاویر»[29] سروکار دارد، در حالی که معرفت، لااقل به صورت علم (نوئزیس) با مبادی[30] یا نمونه‌های والا[31] مربوط است. اگر از کسی بپرسند که عدالت چیست، و او به تجسّمهای ناقص عدالت اشاره کند، یعنی به موارد جزئی که از وصول به مثال کلّی قاصرند، مثلا عمل یك انسان جزئی، یك قانون اساسی یا مجموعه‌ای از قوانین جزئی، از آنجا که هیچ بویی از این حقیقت نبرده است که یك اصل عدالت مطلق، یعنی معیار و مقیاسی وجود دارد، در آن صورت حالت ذهن وی حالت گمان است: او تصاویر یا روگرفتها[32] را می‌بیند و آنها را با مبادی اشتباه می‌کند. امّا اگر کسی فهم و درکی از عدالت فی نفسه [ذات عدالت] داشته باشد، یعنی اگر بتواند به مافوق تصاویر به صورت یا مثال کلّی عروج کند، که به وسیلهٔ آن تمام موارد جزئی مورد حکم قرار گیرند، در آن صورت حالت ذهن او حالت معرفت (اپیستمه) یا شناخت (گنوزیس) است. به علاوه، پیشرفت از یك حالت ذهن به حالت دیگر، یعنی به اصطلاح «مبدّل شدنِ» آن ممکن است، و وقتی کسی دانست که آنچه قبلا به عنوان مبادی گرفته بود در واقع فقط تصاویر یا روگرفتها، یعنی تجسّمهای ناقص مثال (ایدئال) و تحقّقهای ناقص معیار یا مقیاس، هستند، و هنگامی که به طریقی به شناخت خود مبدأ توفیق یافت، دیگر حالت ذهن او گمان نیست، حالت ذهن او به معرفت مبدّل شده است.

امّا خط تنها به دو بخش تقسیم نمی‌شود؛ هر بخشی به قسمتهای فرعی تقسیم می‌شود. بدین ترتیب دو درجهٔ معرفت و دو درجهٔ گمان وجوددارد. آنها را چگونه باید تفسیر کرد؟ افلاطون می‌گوید که پست‌ترین درجه، خیال (اَیکازیا) است که متعلّقش اوّلا «تصاویر» یا

---

۲۴. طرف راست خط، حالات ذهن هستند، طرف چپ متعلّقات متناظر آنها. در هردو مورد «بالاترین» درجای بالاتر است. رابطهٔ نزدیك شناخت‌شناسی افلاطونی وهستی‌شناسی افلاطونی درعین حال نمایان است.

25. opinion 26. function 27. object 28. opinion 29. images 30. originals
31. archtypes 32. copies

«سایه ها»، و ثانیاً «انعکاسات درآب و در اجسام سخت و صاف و شفّاف و چیزهای دیگر از این قبیل است.»[۳۳] این یقیناً تا اندازه ای عجیب به نظر می آید، لااقل اگر کسی درنظر بگیرد که قصد افلاطون این است که هر انسانی سایه و انعکاسات درآب را با اصل و مبدأ آنها اشتباه می کند. امّا حقّاً می توان فکر افلاطون را برای آنکه به طور کلّی شامل تصاویر تصاویر، یعنی تقلیدهای دست دوم، بشود گسترش داد. بنابراین می گوییم که کسی که تنها تصوّرش از عدالت عدالت تجسّم یافته و ناقص قانون اساسی آتنی یا عدالت یك انسان جزئی است در حالت گمان به طور کلّی است. امّا اگر یك سخنور و لفّاظ با کلمات و استدلالات موجّه نما او را قانع کند که چیزهایی عادلانه و درستند که در واقع حتّی مطابق عدالت تجربیِ قانون اساسی آتنی و قوانین آن نباشند، در آن صورت حالت ذهن او حالت خیال (ایکازیا) است. آنچه وی به جای عدالت درنظر می گیرد اگر با صورت (مثال) کلّی مقایسه شود سایه یا کاریکاتوری از آنچه خود فقط یك تصویر است بیش نیست. از سوی دیگر، حالت ذهن کسی که عدالت قانون آتن یا عدالت یك انسان جزئیِ عادل را به عنوان عدالت تلقّی می کند حالت عقیده (پیستیس) است.

افلاطون می گوید که متعلّقاتِ بخش عقیده متعلّقاتِ واقعیِ مطابق با تصاویر بخش خیال خط هستند، و «حیوانات پیرامون ما و تمامی جهان طبیعت و عالم هنر» را ذکر می کند.[۳۴] این مستلزم آن است که مثلا شخصی که تنها تصوّرش از یك اسب تصوّر اسبهای واقعیِ جزئی است، و درنمی یابد که اسبهای جزئی «تقلیدهای» ناقص اسب مثالی (ایدئال)، یعنی نوع یا کلّی، هستند در حالت عقیده است. او معرفتی از اسب ندارد، بلکه فقط عقیده ای دربارهٔ اسب دارد (اگر اسپینوزا بود می گفت که او در حالت تخیّل، یعنی حالت شناخت ناقص، است.) همین طور، کسی که حکم می کند که طبیعت خارجی واقعیّت راستین است، ودرنمی یابد که آن، روگرفتِ کم یا بیش «غیرواقعیِ» عالَم نامرئی است (یعنی کسی که در نمی یابد که اشیاءِ محسوس تحقّق ناقص نوع اند) فقط عقیده دارد. البتّه او مانند شخصی که خواب می بیند نیست که فکر می کند که تصاویری که می بیند عالَم واقعی است (در حالت خیال = اَیکازیا)، امّا وی معرفت (اپیستمه) حاصل نکرده است: او تهی از معرفت علمیِ واقعی است.

ذکر هنر درنقل قول بالا به ما کمك می کند تا مطلب را کمی روشنتر بفهمیم. در کتاب دهم جمهوری، افلاطون می گوید که هنرمندان در مرحلهٔ سوّم دوری از حقیقت اند. مثلا، صورت نوعیّهٔ انسان، یعنی نوع مثالی که تمام افراد نوع درتحقّق آن می کوشند، وجود دارد، و انسانهای جزئی که روگرفتها یا تقلیدها یا تحقّقهای ناقص نوع هستند وجود دارند. هنرمندی

---

۳۳. جمهوری، ۵۰۹ هـ ۱ـ۵۱۰ الف ۳. ۳۴. جمهوری، ۵۱۰ الف ۵ـ۶.

که یك فرد انسان را نقّاشی می کند کارش تقلیدِ تقلید است. هر کس که انسانِ نقّاشی شده را یك انسان واقعی بپندارد (می توان گفت که هر کسی که پاسبان مومی را در مدخل موزهٔ مادام توسو[35] یك پاسبان واقعی بگیرد) درحالت خیال خواهد بود، درحالی که هر کسی که تصوّرش از انسان محدود به انسانهای جزئی که دیده یا شنیده یا خوانده است باشد، و کسی که درك واقعی از نوع ندارد، در حالت عقیده است. امّا شخصی که انسان مثالی، یعنی نوع مثالی و صورت نوعیّه را که افراد آدمی تحقّق ناقص آن هستند، درك می کند، علم (نوئزیس) دارد.[36] همچنین، یك انسان عادل ممکن است در اعمال خود، هرچند به طورناقص، مثال عدالت را تقلید کند یا تجسّم بخشد. بازیگری که روی صحنهٔ نمایش از این انسان عادل تقلید می کند، امّا چیزی از خود عدالت نمی‌داند، صرفاً تقلید را تقلید می کند.

امّا دربارهٔ بخش بالای خط، که از حیث متعلّق[37] مطابق است با عالَم معقول (نوئتا)، و از حیث حالت ذهن مطابق است با معرفت (اپیستمه) چه می توان گفت؟ به طور کلّی آن بخش به محسوسات (هُراتا) یا متعلّقات حسّی (قسمت پایین‌ترِ خط) مربوط نیست، بلکه با معقولات (آئوراتا) و عالَم نامرئی و معقول (نوئتا) مربوط است. امّا قسمتهای فرعی چیست؟ علم (نوئزیس) به معنی اخصّ چگونه با استدلال [عقلی یا سیر از فرضیّه به نتیجه] (دیانویا) فرق دارد؟ افلاطون می گوید که متعلّق استدلال چیزی است که نفس در پژوهش و تحقیق مجبور است با کمك تقلید از قسمتهای قبلی، که به عنوان تصاویر به کار می گیرد، از فرضیّه شروع کند و به سوی نتیجه، نه به سوی یك اصل اوّل، پیش رود.[38] افلاطون در اینجا از ریاضیّات سخن می گوید. مثلا در هندسه ذهن از فرضیّه‌ها، با استفاده از یك شکل مرئی، به سوی نتیجه پیش می‌رود. افلاطون می گوید که هندسه‌دان مثلّث و غیره را به عنوان معلوم فرض می کند، و این «مواد» را به عنوان فرضیّه می‌پذیرد و سپس یك شکل مرئی را به کار می برد و برای رسیدن به نتیجه‌ای استدلال می کند، امّا علاقه‌ای به خود شکل (یعنی به این یا آن مثلّث خاص یا مربّع خاص یا قطرِ دایرهٔ خاص) ندارد. هندسه‌دانان بدین گونه اشکال و طرحها را به کار می برند، لیکن «واقعاً می کوشند تا چیزهایی را که فقط با چشم فکر می توان دید مشاهده کنند.»[39]

ممکن است کسی چنین اندیشیده باشد که این قبیل متعلّقات ریاضی در زمرهٔ صور اوّلیّه یا مبادی (آرخای) به شمار می آیند و افلاطون معرفت علمی هندسه‌دان را با علم (نوئزیس)

35. Madame Tussaud

۳۶. نظریهٔ افلاطون دربارهٔ هنر دریك فصلِ سپس‌تر بحث شده است.

37. object

۳۸. جمهوری، ۵۱۰ ب ۴ ـ ۶.

۳۹. جمهوری، ۵۱۰ هـ ۲ـ۵۱۱ الف ۱.

مساوی گرفته است؛ امّا وی صریحاً از این کار احتراز کرده است، و این فرض (چنانکه بعضی کرده اند) محال است که افلاطون نظریه‌های شناخت شناسی خود را با مقتضیات تشبیهش از خط با تقسیمات آن متناسب کرده باشد.[۴۰] بلکه باید فرض کنیم که منظور افلاطون واقعاً قول به وجود طبقه ای از «وسائط»، یعنی متعلّقاتی که موضوع معرفتند، امّا فروتر از مبادی‌اند بوده است، و اینها متعلّقات استدلال (دیانویا) هستند نه متعلّقات علم (نوئزیس).[۴۱] از آخر کتاب ششم جمهوری[۴۲] کاملا روشن می شود که هندسه‌دانان دربارهٔ موضوعات خود علم (نوس یا نوئزیس) حاصل نمی‌کنند؛ و این به علّت آن است که آنان از مقدّمات فرضی خود فراتر نمی‌روند، «هرچند این موضوعات در ارتباطی که با یك اصل نخستین دارند در قلمرو عقل محض قرار می گیرند.»[۴۳] این کلمات اخیر نشان می‌دهد که تمایز بین دو بخش قسمت بالای خط باید به تمایز حالت ذهن مربوط باشد نه فقط به تمایز متعلّق. و صریحاً بیان شده است که نیروی فهم (قوهٔ فاهمه)[۴۴] یا استدلال (دیانویا) واسطهٔ میان گمان (دوکسا) و عقل محض (نوئزیس) است.

این بیان با ذکر فرضیّه‌ها تأیید و تقویت می‌شود. نتلشیپ[۴۵] فکر کرده است که منظور افلاطون این است که ریاضیدان اصول موضوعه[۴۶] و علوم متعارفهٔ[۴۷] خود را که گویی حقیقت بدیهی[۴۸] هستند می پذیرد: وی خودْ آنها را مورد سؤال قرار نمی‌دهد، و اگر کس دیگری از آنها بپرسد، او فقط می‌تواند بگوید که نمی‌تواند به استدلال مطلب بپردازد. افلاطون کلمهٔ «فرضیّه» را به معنی حکمی که به عنوان حقیقی گرفته شده و حال آنکه ممکن است غیرحقیقی باشد به کار نمی‌برد، بلکه به معنی حکمی که گویی بدیهی و بی نیاز از غیر است درنظر گرفته، که اساساً و درارتباط ضروریش با وجود ملاحظه نشده است.[۴۹] درمخالفت با این قول می‌توان خاطرنشان کرد که مثالهای «فرضیّه‌ها» که در ۵۱۰ ج (جمهوری) ارائه شده است مثالهای موجودات است نه مثالهای احکام، و افلاطون بیشتر ازویران کردن فرضیه‌ها سخن می گوید تا از احالهٔ آنها به قضایای بدیهی یا بی نیاز از غیر. پیشنهاد دیگری دربارهٔ این مطلب در پایان این بخش (شمارهٔ ۲) داده شده است.

---

۴۰. یعنی فقط قرینه‌سازی کرده باشد. ـــ م.

۴۱. رجوع کنید به و. ر. ف. هاردی، *تحقیقی در افلاطون*، ص ۵۲ (۱۹۳۶).

۴۲. جمهوری، ۵۱۰ ج.   ۴۳. جمهوری، ۵۱۱ ج ۸ ـ د ۲.

44. understanding   45. Nettleship   46. postulates   47. axioms

۴۸. self - contained، جامع و بی‌نیاز از غیر = بدیهی. ـــ م.

۴۹. *درسهایی دربارهٔ جمهوری افلاطون* (۱۸۹۸)، صفحات ۲۵۲ و بعد.

ارسطو در *مابعدالطبیعه*[۵۰] (*متافیزیك*) می گوید که افلاطون معتقد بود که وجودهای ریاضی «بین صور و اشیاءِ محسوس» هستند. «ونیز می گوید که علاوه بر اشیاءِ محسوس و صور، متعلّقهای ریاضیّات وجود دارند، که در وضع واسطه هستند، با اشیاءِ محسوس در این اختلاف دارند که ازلی وابدی و تغیّر ناپذیرند، با صور در این تفاوت دارند که همانند آنها بسیار است، در حالی که خودِ «صورت» در هرمورد یگانه است.» با توجّه به این قولِ ارسطو، ما بسختی می توانیم تمایز بین دو بخش قسمت بالای خط را تنها به حالت ذهن مربوط بدانیم. باید اختلاف متعلّق نیز وجود داشته باشد. (اینِ تمایز در صورتی منحصراً بین حالات ذهن برقرار خواهد بود که، در حالی که ریاضیّات اَصالةً به همان قسمت متعلّق است که صور اوّلیّه یا مبادی (آرخای) متعلّق است، ریاضیدان، که دقیقاً به این عنوان عمل می کند، «موادّ» خود را به طورفرضیّه‌ای بپذیرد و سپس برای رسیدن به نتایج استدلال کند. وی در حالتی ازذهن خواهد بود که افلاطون استدلال (دیانویا) می نامد، زیرا وی اصول موضوعهٔ خود را، بدون اینکه سؤالات بیشتری بکند، به عنوان بدیهی و بی نیاز از غیرمی نگرد، وبه وسیلهٔ اَشکال مرئی برای رسیدن به یك نتیجه استدلال می کند؛ امّا استدلال او با أشکال از این حیث که اَشکالند سروکار ندارد، بلکه با متعلّقات مثالیِ (ایدئال) ریاضی مربوط است، به طوری که، اگر فرضیّه‌های خود را «درارتباط با یك اصل اوّل» درنظر بگیرد، حالت ذهن او به جای استدلال (دیانویا) علم (نوئزیس) خواهد بود، هرچند متعلّق حقیقی استدلال او، یعنی متعلّقات مثالی ریاضی، همچنان عین خود باقی خواهد ماند. این تفسیر، یعنی تفسیری که تمایز بین دو قسمت بالای خط را به حالات ذهن محدود می کند، بخوبی می تواند با این بیان افلاطون موافق به نظر آید که مسائل ریاضی، وقتی «درارتباط با یك اصل اوّل درنظر گرفته شود، درقلمرو عقل محض درمی آید»؛ امّا ملاحظات ارسطو دربارهٔ این موضوع، اگر بیان صحیحی از فکر افلاطون باشد، آشکارا این تفسیر را منع می کند، زیرا وی به روشنی فکر می کرد که وجودهای ریاضیِ افلاطون بنا به فرض وضعی بین مبادی (آرخای) و محسوسات (هوراتا) دارند.)

اگر ارسطو درست گفته باشد و منظور افلاطون واقعاً این بوده است که ریاضیّات از خود تشکیل طبقه‌ای از اشیاء می دهد، که ازدیگر طبقات متمایز است، این تمایز عبارت از چیست؟ نیازی نیست که روی تمایز بین ریاضیّات و متعلّقات قسمت پایین تر خط، محسوسات (هوراتا)، مفصّلا بحث کنیم، زیرا به اندازهٔ کافی روشن است که هندسه‌دان با اشیاءِ مثالی (ایدئال) و کامل فکر سروکار دارد نه با دوایر یا خطوط تجربی، مثلا چرخهای اتومبیل یا

---

۵۰. ۹۸۷ ب ۱۴ به بعد. و رجوع کنید به ۱۰۵۹ ب ۲ به بعد.

حلقه ها یا چوبهای ماهیگیری، و حتّی با اَشکال هندسی به عنوان جزئیّات محسوس. بنابراین مسأله به این سؤال تبدیل می شود: تمایز بین ریاضیّات، به عنوان متعلّقات استدلال (دیانویا)، و صور اوّلیّه یا مبادی (آرخای)، به عنوان متعلّقات علم (نوئزیس)، واقعاً عبارت از چیست؟

تفسیر طبیعیِ ملاحظات ارسطو در *مابعدالطّبیعه* این است که بنابر نظر افلاطون ریاضیدان از جزئیّات معقول سخن می گوید نه از جزئیّات محسوس و نه از کلّیّات. مثلا، اگر هندسه‌دان از دو دایرهٔ متقاطع سخن می گوید، از دوایر محسوسی که رسم شده است سخن نمی گوید، و نه از گِردی ـــ زیرا «گردی» چگونه می تواند «گردی» را قطع کند؟ او از دوایر معقول سخن می گوید، که از آنها چنانکه ارسطو گفته است بسیاری مانند هم وجود دارند. همچنین، گفتنِ این که «دو و دو می شود چهار» عین این گفته نیست که «دویی» به خودش اضافه شده است ـــ که عبارتی بی معنی است. این نظر مبتنی بر سخن ارسطو است که می گوید برای افلاطون «باید یك ۲ و ۳ اوّل موجود باشد، و اعداد باید قابل جمع شدن با یکدیگر نباشند.»[۵۱] برای افلاطون، اعداد صحیح، و از آن جمله عدد ۱، سلسله ای را به وجود می آورد که ۲ از دوتا ۱ درست نشده است، بلکه یك صورت عددیِ یگانه است. معنی این گفتار کمابیش این است که عدد صحیح ۲ «دویی» است که از دو «یکی» ترکیب نشده است. این اعداد صحیح را افلاطون ظاهراً با صور (مُثل) یکی گرفته است. امّا هرچند دربارهٔ عدد صحیح ۲ نمی توان گفت که از آن عدّهٔ زیادی وجود دارند (همان طور که نمی توانیم دربارهٔ «گردی»های بسیار سخن بگوییم) روشن است که ریاضیدان که به اصول صوری نهائی بالا نرفته، در حقیقت از تعداد کثیری ۲ و تعداد کثیری دایره بحث می کند. و امّا وقتی هندسه‌دان از دوایر متقاطع سخن می گوید، جزئیّات محسوس را مورد بحث قرار نمی‌دهد، بلکه از اشیاء معقول بحث می کند. مع هذا از این اشیاءِ معقول بسیاری مانند هم وجود دارند، از این رو نتیجه می شود که آنها کلّیّات واقعی نیستند، بلکه طبقه ای از جزئیّات معقول، «فراتر از» جزئیّات محسوس، امّا «فروتر از» کلّیّات حقیقی، تشکیل می دهند. بنابراین رواست که نتیجه بگیریم که ریاضیّات افلاطون طبقه ای از جزئیّات معقول اند.

تیلور[۵۲]، اگر سخن او را درست فهمیده باشم، تمایل دارد که قلمرو ریاضیّات را به مقادیر[۵۳] فضائی مثالی محدود کند. چنانکه وی خاطرنشان می کند خواصّ مثلاً خطوط منحنی را می توان به وسیلهٔ معادلات عددی مطالعه کرد، امّا آنها خودْ عدد نیستند؛ به طوری که به

---

۵۱. *مابعدالطبیعه*، ۱۰۸۳ الف ۳۳ـ۳۵.

۵۲. رجوع کنید به *صور و اعداد*، ذهن (مجلّه)، اکتبر ۱۹۲۶ و ژانویهٔ ۱۹۲۷. (تجدید چاپ در *مطالعات فلسفی*.)

۵۳. magnitudes، حجم، عِظَم.

بالاترین بخش خط، یعنی مبادی (آرخای) یا صور (مُثُل)، که افلاطون با اعدادِ [مثالی] یکی می‌گیرد، متعلّق نیستند. از سوی دیگر، مقادیر فضائی مثالی، یعنی آنچه هندسه‌دان مطالعه می‌کند، اشیاءِ محسوس نیستند، به طوری که نمی‌توانند به قلمرو محسوسات (هوراتا) متعلّق باشند. بنابراین آنها وضع واسطه را بین اعداد مثالی واشیاءِ محسوس دارند. این را با کمال میل می‌پذیرم که این نظر دربارهٔ آنچه هندسه‌دان بحث می‌کند (دوایر متقاطع و غیره) درست است؛ امّا آیا کسی که آنچه را که در علم حساب مورد بحث است از ریاضیّات خارج و مستثنیٰ کند موجّه است؟ به هرحال، افلاطون، وقتی از کسانی که حالت ذهن آنها حالت استدلال است بحث می‌کند، مقصودش نه تنها پژوهندگان هندسه، بلکه دانشجویان حساب و علوم مشابه نیز هست.[۵۴] یقیناً از این سخن چنین برنمی‌آید که ما در این دعوی که افلاطون ریاضیّات را به مقادیر فضائی مثالی محدود کرده است موجّه باشیم. اعمّ از اینکه فکر کنیم یا فکر نکنیم که افلاطون می‌بایست بدین گونه قلمرو وجودهای ریاضی را محدود می‌کرد، ما باید نه تنها ببینیم که افلاطون چه می‌بایست گفته باشد، بلکه همچنین باید ببینیم که او چه گفته است. بنابراین به احتمال قوی وی متعلّقات علم حساب را علاوه بر متعلّقات هندسه (و نه فقط متعلّقات این دو علم را، چنانکه از ملاحظهٔ «علوم مشابه» می‌توان استنباط کرد) مشمول در طبقهٔ ریاضیّات می‌دانست. پس بیان ارسطو که برای افلاطون اعداد قابل جمع کردن با یکدیگر نیستند چه می‌شود؟ من فکر می‌کنم که این بیان یقیناً پذیرفته است، و افلاطون به وضوح دریافته است که اعداد، از این حیث که اعدادند، یگانه‌اند. از سوی دیگر، همچنین واضح است که ما گروهها یا طبقات اشیاء را با هم جمع می‌کنیم، و دربارهٔ خصائص یك طبقه به عنوان یك عدد سخن می‌گوییم. اینها را ما جمع می‌کنیم، لیکن آنها معادل طبقات اشیاءِ فردی‌اند، هرچند خودْ متعلّقاتِ نه حس بلکه متعلّقات عقل هستند. بنابراین دربارهٔ آنها می‌توان به عنوان جزئیّات معقول سخن گفت، و آنها، و نیز مقادیر فضائیِ هندسه‌دان، به قلمرو ریاضیّات متعلّق‌اند. ممکن است نظریّهٔ خود ارسطو دربارهٔ عدد نادرست بوده باشد، و بدین ترتیب ممکن است وی نظریّهٔ افلاطون را از بعضی جهاتِ درست معرّفی نکرده باشد؛ امّا اگر قطعاً بیان او این باشد، که هست، که افلاطون طبقهٔ واسطه‌ای از وجودهای ریاضی وضع کرده است، مشکل می‌توان تصوّر کرد که وی اشتباه کرده باشد، بخصوص که نوشته‌های خود افلاطون ظاهراً تردید معقولی باقی نمی‌گذارد، نه تنها در اینکه واقعاً چنین طبقه‌ای وضع کرده است، بلکه در این نیز که قصد نداشته است که این طبقه را به مقادیر فضائی مثالی محدود کند.

۵۴. جمهوری، ۵۱۰ ج ۲ به بعد.

(بیان افلاطون که فرضهای ریاضیدانان ــ وی «فرد و زوج و اَشکال و سه نوع زاویه و همانندهایِ اینها را درچندین رشتهٔ علم» ذکر می کند[55] ــ وقتی در ارتباط با یك اصل اوّل درنظر گرفته شوند، با دلیل عالی تر شناختنی هستند، و بیان او که دلیل عالی تر با اصول اوّلیّه، که بدیهی اند، مربوط است این را به فکر القا می کند که او از کوششهای جدید برای احالهٔ ریاضیّات محض به بنیادهای منطقی شان حسن استقبال می کند.)

باقی می‌ماند ملاحظهٔ اجمالی بالاترین بخش خط. حالت ذهن مورد بحث، یعنی علم (نوئزیس)، حالت ذهن کسی است که فرضهای بخش استدلال (دیانویا) را به عنوان خاستگاه و نقطهٔ عزیمت به کار می برد، امّا از آنها فراتر می رود و به اصول اوّلیّه عروج می کند. به علاوه، در این فراگرد (که فراگرد دیالکتیك است) «تصاویر» را بدان سان که در بخش استدلال به کار می بُرد به کار نمی برد، بلکه در خود مُثُل و به وسیلهٔ مُثل، یعنی با استدلال انتزاعی محض ودقیق، پیش می‌رود.[56] وقتی اصول اوّلیّه به وضوح درك شدند، ذهن آنگاه به نتایجی که ازآنها حاصل می شود فرود می آید، و بازهم فقط استدلال انتزاعی را به کار می برد نه تصاویر محسوس را.[57] متعلّقاتِ مطابق و متناظر با علم (نوئزیس) مبادی (آرخای) یعنی اصول اوّلیّه یا صور، هستند. آنها صرفاً اصول شناخت‌شناسی نیستند، بلکه اصول هستی شناسی نیز هستند، و من بعداً آنها را به تفصیل بررسی خواهم کرد؛ امّا علاوه برآن باید حقیقت ذیل را خاطرنشان ساخت. اگر مسأله صرفاً دریافت اصول نهائیِ فرضهای بخش استدلال بود (چنانکه مثلا در مورد احالهٔ جدید ریاضیّات محض به بنیادهای منطقی شان)، مشکلِ خیلی بزرگی در ملاحظهٔ اینکه مقصود افلاطون چیست نمی توانست وجود داشته باشد؛ لیکن وی صریحاً از دیالکتیك به عنوان «مخرّب فرضها» سخن می گوید،[58] که گفتاری است که فهم آن دشوار است، زیرا، هرچنددیالکتیك بخوبی می تواند نشان دهد که اصول موضوعهٔ ریاضیدان نیازمند تجدیدنظر است، فهمیدن اینکه چگونه می توان گفت که دیالکتیك مخرّب فرضیّه‌هاست، لااقل در نگاه اوّل، چندان آسان نیست. حقیقت امر این است که اگر ما فرضیّهٔ خاصّی را که افلاطون ذکر می کند ــ یعنی فرد و زوج را ــ ملاحظه کنیم منظور وی روشنتر می شود. به نظر می رسد که افلاطون تصدیق کرده است که اعدادی وجود دارند که نه زوج اند و نه فرد، یعنی اعداد گنگ، و در *اپینومیس*[59] می خواهد که مجذور و مکعّبِ «اعداد گنگ» را به عنوان عدد بشناسند.[60] اگر چنین باشد، پس وظیفهٔ دیالکتیك این خواهد بود که نشان دهد

۵۵. جمهوری، ۵۱۰ ج ۴ـ۵. ۵۶. جمهوری، ۵۱۰ ب ۶ـ۹. ۵۷. جمهوری، ۵۱۱ ب ۳ـ ج ۲.
۵۸. جمهوری، ۵۳۳ ج ۸. ۵۹. *اپینومیس*، ۹۹۰ ج ۵ ـ ۹۹۱ ب ۴.
۶۰. رجوع کنید به تیلور، *افلاطون*، ص ۵۰۱.

فرضهای سنّتی ریاضیدان مبنی بر اینکه اعداد گنگ وجود ندارند، بلکه تمام اعداد صحیح اند، و زوج یا فردند، دقیقاً درست نیست. همچنین، افلاطون اندیشهٔ فیثاغوریِ نقطه ـ واحد را نپذیرفت، و از نقطه به عنوان «آغاز خط» سخن گفت،[۶۱] به طوری که نقطه ـ واحد، یعنی نقطه به عنوان اینکه از خود دارای مقدار (عِظَم، بُعد) است، توهّم هندسه‌دان یا «توهّم هندسی»[۶۲] خواهد بود، یعنی فرضیّه‌ای که «تخریب» آن ضروری است.

۳. افلاطون نظریّهٔ شناخت‌شناسی خود را به وسیلهٔ تمثیل مشهور غار در کتاب هفتم جمهوری[۶۳] شرح بیشتر داده وروشن ساخته است. من به اختصار این تمثیل را شرح خواهم داد، زیرا نشان دادن آن به روشنی، اگر دلیل بیشتری موردنیاز باشد، از این جهت با ارزش

مدخل غار
آتش
راه مرتفع
پرده یا دیوار کوتاه
صف زندانیان
دیواری که سایه‌ها روی آن می‌افتد

است که عروج ذهن از بخشهای پایین خط به بخشهای بالاتر پیشرفتی شناخت شناسی است، و افلاطون این فراگرد را بیشتر همچون سلسلهٔ «تحوّلاتی» از حالت شناختِ کمتر کافی به حالت شناخت کافی‌تر می‌داند تا همچون جریان مستمرّی از تکامل.

افلاطون از ما می‌خواهد که یك غار زیرزمینی تصوّر کنیم که دهانه‌ای به طرف روشنایی دارد. در این غار آدمیانی زندگی می کنند که از زمان کودکی پاها و گردنهاشان طوری زنجیر شده است که پشت به دهانهٔ غار و روی به دیوار درونی آن دارند و هرگز نور خورشید را ندیده اند. پشت سرشان، یعنی بین زندانیان ودهانهٔ غار، بر یك بلندی آتشی هست و بین آنها و آتش راهی مرتفع ودیواری کوتاه، مانند پرده ای، وجود دارد. در سراسر این راه مرتفع آدمیانی که مجسّمه‌ها و پیکرهای حیوانات و چیزهای دیگر رابا خود حمل می کنند می گذرند، به طوری

۶۱. *مابعدالطبیعه*، ۹۹۲ الف ۲۰ به بعد.
۶۲. *مابعدالطبیعه*. ۹۹۲ الف ۲۰ ـ ۱.
۶۳. جمهوری، ۵۱۴ الف ۱ ـ ۵۱۸ د ۱

که آنچه با خود حمل می کنند بالای آن دیوار کوتاه ظاهر می شود. زندانیان که رویشان به دیوار درونی غار است نمی توانند یکدیگر و چیزهای پشت سرشان را ببینند، امّا سایه‌های خود و سایه‌های این اشیاء را که روی دیوار غار افتاده است می بینند. آنها فقط سایه‌ها را می بینند.

این زندانیان نمایندهٔ اکثریّت نوع بشرند، یعنی عامّهٔ مردمی که زندگی خود را در حالت خیال و پندار (ایکونِس) می گذرانند، و تنها سایه‌های واقعیّت را می بینند و تنها انعکاسات صوت حقیقی را می‌شنوند. نظر آنها دربارهٔ عالَم بسیار ناقص است، و به سبب «شهوات و تعصّبات خود و دیگران که به وسیلهٔ زبان و خطابه به آنها منتقل شده است» به کجی و انحراف گرائیده است.[۶۴] و هرچند وضع آنان بهتر از وضع کودکان نیست، سخت پایبند تصوّرات کج و منحرف خویشند، و نمی خواهند از زندان نجات یابند. به علاوه، اگر ناگهان آزاد شوند و به آنها گفته شود که به واقعیّاتی که قبلا سایه‌های آنها را دیده اید نظر افگنید، به علّت درخشندگی زیاد نور کور می شوند، و می پندارند که سایه‌ها بسیار واقعی تر از واقعیّتهاست.

امّا اگر یکی از زندانیان که رهایی یافته چشم خود را به روشنایی عادت دهد، پس از مدتی خواهد توانست خود اشیاءِ محسوس را که قبلا فقط سایه‌های آنها را دیده بود ببیند. این شخص رفقای خود را در روشنی آتش (که نمایندهٔ خورشید مرئی است) می بیند و در حالت عقیده (پیستیس) است، از عالم سایه و شبح (ایکونِس)، یعنی عالم تعصّبات و شهوات و سفسطه‌ها، به عالم واقعی محسوسات (زوآ) «منتقل» شده است، اگرچه هنوز به عالم معقول و واقعیّات نامحسوس عروج نکرده است. او زندانیان را آن گونه که هستند می بیند، یعنی زندانیانی در بند شهوت و سفسطه. به علاوه، اگر مداومت کند و از غار به روشنی آفتاب درآید، جهانِ منوّر به نور خورشید و چیزهای روشنی را خواهد دید که نمایندهٔ واقعیّات معقولند، و سرانجام، هرچند فقط با جدّ و جهد، خواهد توانست خود خورشید را که نمایندهٔ مثال خیر، صورت اعلیٰ، «علّت کلّی تمام اشیاءِ حقّ و زیبا ــ سرچشمهٔ حقیقت و عقل»،[۶۵] است ببیند. او آنگاه در حالت علم (نوئزیس) خواهد بود. (من به این مثال خیر، و نیز به ملاحظات سیاسی که افلاطون در جمهوری با آنها سروکار داشت، در فصولِ سپس‌تر بازخواهم گشت.)

افلاطون خاطرنشان می کند که اگر کسی، پس از صعود به روشنی خورشید، دوباره به غار برگردد، به علّت تاریکی نخواهد توانست درست ببیند، و خود را مورد تمسخر خواهد ساخت؛ و اگر بکوشد تا دیگری را آزاد کند و به سوی نور بالا بکشاند، زندانیان، که تاریکی را دوست دارند و سایه‌ها را واقعیّت راستین می پندارند، اگر بتوانند او را می گیرند و به مرگ

---

۶۴. نتلشیپ، *درسهایی دربارهٔ جمهوری افلاطون*، ص ۲۶۰.　　۶۵. جمهوری، ۵۱۷ ب ۸ ـ ج ۴.

محکوم می کنند. این سخن را می توان اشاره ای به سقراط دانست، که کوشید تا کسانی را که به گفتار او گوش فرا می‌دادند روشن کند و آنان را، به جای اینکه بگذارد به علت تعصّب و سفسطه گمراه شوند، برآن دارد که حقیقت و عقل را دریابند.

این تمثیل روشن می سازد که افلاطون «عروج» خط را پیشرفت به شمار می آورده است، هرچند این پیشرفت جریانی خود به خودی و مداوم نیست و به کوشش و انضباط ذهنی نیاز دارد. از اینجاست پافشاری او بر دادن اهمّیّت زیاد به **تعلیم و تربیت**، که به وسیلهٔ آن جوانان می توانند تدریجاً به مشاهدهٔ حقایق و ارزشهای جاوید و مطلق رهبری شوند، و بدین ترتیب از گذراندن زندگی خود در «عالَم سایه‌وار» خطا و کذب و تعصّب و پیروی سوفسطائی و کوری نسبت به درك ارزشهای حقیقی، و غیره، نجات یابند. این تعلیم و تربیت در مورد کسانی که می‌خواهند زمامدارو سیاستمدار شوند دارای اهمّیّت اساسی است. دولتمردان و حاکمان، اگردر قلمروهای خیال و پندار (اَیکازیا) یا عقیده (پیستیس) به سر برند، پیشوایان کورِ کوران خواهند بود، و شکست کشتی دولت و کشور وحشتناکتر از شکستن زورق و کشتی کوچك فردی و شخصی است. بنابراین علاقهٔ افلاطون به عروج معرفت شناختی علاقهٔ صِرف علمی وفرهنگی یا انتقادیِ باریك بینانه نیست: او به سلوك و رفتار زندگی، مراقبت نفس و خیر کشور علاقه‌مند است. کسی که خیر حقیقی انسان را نشناسد نمی تواند به نحو درست حیات انسانی را رهبری کند، و زمامداری که خیر حقیقی جامعه را تشخیص ندهد و زندگی سیاسی را درروشنی اصول جاوید ننگرد مردم خویش را تباه خواهد ساخت.

می توان این سؤال را مطرح کرد که آیا در شناخت شناسی افلاطون، که به وسیلهٔ تشبیه خط و تمثیل غار نمایش داده شده است، مستلزمات دینی وجود دارد یا نه. اینکه معانی و افکار افلاطون را نوافلاطونیان صبغه و دلالت دینی داده اند بیچون و چراست: به علاوه، وقتی نویسنده ای مسیحی، نظیر دیونوسیوس مجعول،[66] عروج عرفانی به سوی خدا را از طریق سلبی[67]، فراسوی مخلوقات مرئی به سرچشمهٔ نامرئی آنها، که نورش به سبب درخشش زیاد کور می کند، به طوری که در واقع نفس، اگر بتوان چنین گفت، در یك حالت تاریکیِ تابناك است، پی گیری می کند یقیناً مطالبی را که از افلاطون از طریق نوافلاطونیان ناشی شده است مورداستفاده قرار می‌دهد. امّا بالضروره این نتیجه گرفته نمی شود که خود افلاطون این عروج را از یك دیدگاه دینی دریافته است. به هر حال تاهنگامی که ماهیّت و وضع هستی شناختیِ مثال «خیر» افلاطون مورد مطالعه قرار نگرفته است نمی توان به بحث دربارهٔ این مسألهٔ مشکل پرداخت؛ و حتی درآن هنگام هم مشکل بتوان به یقین و اطمینان قطعی دست یافت.

66. Pseudo - Dionysius

67. via negativa

فصل ۲۰

نظریّهٔ صور (مُثُل)

در این فصل قصد من این است که نظریهٔ صُوَر[1] یا مُثُل[2] را از جنبهٔ هستی شناختی آن بحث کنم. قبلا دیدیم که در نظر افلاطون متعلّق معرفت حقیقی باید ثابت و پایدار باشد، یعنی متعلّق عقل [معقول] باشد نه متعلّق حسّ [محسوس]، و این شرایط و لوازم تا آنجا که به عالی ترین حالت شناسنده، یعنی علم (نوئزیس)، مربوط است به وسیلهٔ کلّی[3] حاصل می شود. شناخت شناسی افلاطون به وضوح می رساند که کلّیّاتی که ما در فکر درمی یابیم خالی از مرجع عینی نیست، لیکن هنوز ما این مسألهٔ مهم را بررسی نکرده ایم که این مرجع عینی عبارت از چیست. در واقع شواهد فراوانی وجود دارد که افلاطون درسراسر فعّالیّت آکادمی و فعّالیت ادبی و فرهنگی خود خویشتن را با مسائلی که از نظریهٔ صور برمی خاست دائماً مشغول می کرده است، لیکن هیچ شاهد واقعی وجود ندارد که هرگز نظریهٔ خود را اساساً تغییر داده باشد، تا چه رسد به اینکه آن را بکلّی ترك کرده باشد، هرچند بسیار کوشیده است تا آن را از لحاظ اشکالاتی که به ذهنش خطور می کرده یا دیگران اظهار می کردند روشن و اصلاح کند. گاهی اظهارنظر کرده اند که ریاضی کردن صور، که ارسطو به افلاطون نسبت داده است، نظریهٔ روزگار پیری افلاطون و بازگشتی به «عرفان» فیثاغوریان بوده است.[4] امّا ارسطو نمی گوید که افلاطون نظریهٔ خود را تغییر داد، و تنها نتیجهٔ معقولی که ازسخن ارسطو می توان گرفت ظاهراً این است که افلاطون بیش یا کم، لااقل در طیّ زمانی که ارسطو زیر نظر استاد در آکادمی فعّالیّت داشته، به همان نظریّه معتقد بوده است. (اینکه آیا ارسطو افلاطون را بد تفسیر کرده یا نه بالطّبع مسألهٔ دیگری است.) امّا هرچند افلاطون اعتقاد به نظریهٔ مُثُل را ادامه داد، واگرچه در صدد روشن ساختن

---

1. Forms 2. Ideas 3. universal

۴. رجوع کنید به استیس، *تاریخ انتقادی*، ص ۱۹۱.

مقصود و نیّت خود و مستلزمات هستی شناختی و منطقی فکر خود بود، از اینجا نتیجه نمی‌شود که ما همیشه می‌توانیم به طور واضح دریابیم که مقصود او واقعاً چه بوده است. موجب تأسّف بسیار است که ما گزارش کافیِ درسهای او را در آکادمی نداریم، زیرا این مطلب، علاوه براینکه فایدهٔ گرانبهای وقوف بر عقاید «واقعیِ» افلاطون را، یعنی عقایدی را که به وسیلهٔ تعلیم شفاهی منتقل کرده و هرگز منتشر نساخته است، به ما می‌داد، بی‌شك روشنی مهمّی بر تفسیر نظریّات وی که در محاورات مطرح شده است می‌افکند.

در جمهوری فرض شده است که هرگاه تعداد کثیری از افراد نام مشترکی داشته باشند، دارای یك مثال یا صورت مطابق نیز خواهند بود.[5] این است کلّی، یعنی طبیعت مشترك یا کیفیّتی که در مفهوم کلّی، مثلا زیبایی، دریافته می‌شود. بسیاری از اشیاءِ زیبا وجود دارند، لیکن ما از خود زیبائی یك مفهوم کلّی داریم: و افلاطون فرض کرده است که این مفاهیم کلّی صرفاً مفاهیمِ ذهنی[6] نیستند، بلکه درآنها ذواتی عینی[7] درك می‌کنیم. درآغاز شاید این یك نظریّهٔ مخصوصاً ساده به نظر آید، لیکن باید به یادآوریم که برای افلاطون فکر است که واقعیّت را درمی‌یابد، به طوری که متعلّق فکر، در مقابل ادراك حسّی، یعنی کلّیات، باید واقعیّت داشته باشد. کلّیات جز آنکه واقعی باشند چگونه می‌توانند دریافته شوند و متعلّق فکر قرار گیرند؟ ما آنها را **کشف می‌کنیم**، نه اینکه صرفاً اختراع می‌کنیم. نکتهٔ دیگری که باید به یاد داشته باشیم این است که افلاطون ظاهراً ابتدا به کلّیات اخلاقی و علم الجمالی (و نیز متعلّقات علم ریاضی) می‌اندیشید، و این امر با توجّه به علاقهٔ اصلی سقراط طبیعی بود، و اندیشیدن دربارهٔ خیر مطلق یا جمال مطلق که به اصطلاح قائم به خود موجود باشد نامعقول نیست، بخصوص اگر افلاطون آنها را یکی گرفته باشد، چنانکه عقیدهٔ ما براین است که یکی گرفته است. امّا وقتی افلاطون توجّه خود را بیش از پیش به اشیاءِ طبیعی معطوف می‌کند، و مفاهیم طبقه‌ای [نوعی]، مانند مفاهیم انسان یا اسبٍ، را مورد ملاحظه قرار می‌دهد، بدیهی است که فرض اینکه کلّیاتِ مطابق با این مفاهیم اَصالةً به عنوان ذوات عینی وجود داشته باشند دشوار است. ممکن است خیر مطلق و جمال مطلق را یکی گرفت، امّا یکی گرفتنِ ذات عینی انسان با ذات عینی اسب به این آسانی نیست: در حقیقت، کوشش برای چنین کاری بی‌معنی است. امّا اگر ذوات نباید جدا ازیکدیگر رها شوند، باید اصلی برای وحدت یافته شود، و افلاطون این اصل وحدت را مورد توجه مخصوص قرار می‌دهد، به طوری که تمام ذواتِ نوعی بتوانند تحت یا تابع یك ذات جنسیِ عالی متّحد شوند. درست است که افلاطون از لحاظ منطقی از عهدهٔ این مسأله برمی‌آید و

---

۵. جمهوری، ۵۱۶ الف ۶ـ۷؛ ۵۰۷ الف ب.

6. subjective 7. objective

مسألهٔ طبقه بندی منطقی را پژوهش و تحقیق می کند؛ امّا دلیل و مدرکی وجود ندارد که هرگز این نظریّه را که کلّیّات دارای وضع و موقعیّت هستی شناختی است رها کرده باشد، و بدون تردید فکر می کرده است که در حلّ مسألهٔ طبقه بندی منطقی، مسألهٔ یکی سازی ِ هستی شناختی را نیز حل کرده است.

افلاطون به این ذوات عینی نام مُثُل یا صور (ایدئای یا اَیده) می دهد، کلماتی که به جای هم به کار می روند. کلمهٔ اَیدوس εἶδος دراین زمینه ناگهان در فیدون به چشم می خورد.[۸] لیکن ما نباید به سبب این استعمال ِ کلمهٔ «مثال»[9] گمراه شویم. «مثال» یا تصوّر در زبان معمولی به معنی مفهوم ذهنی است، چنانکه گاهی می گوییم: «این فقط یك تصوّر است نه چیز واقعی»؛ امّا افلاطون وقتی از مُثُل یا صورسخن می گوید به محتوا یا مرجع عینی ِ مفاهیم کلّی ما اشاره می کند. ما در مفاهیم کلّی ِ خود ذوات عینی را درك می کنیم، و درمورد این ذوات عینی است که افلاطون اصطلاح «مُثُل» را به کار می برد. در بعضی از محاورات، مثلاً در *مهمانی (بزم)*، کلمهٔ «مثال» به کار نمی رود، بلکه در آنجا «معنی»[10] به چشم می خورد، زیرا درآن محاوره افلاطون از زیبایی ذاتی یا مطلق (آوتو هو اِستی کالون: همان که زیباست) سخن می گوید، و این است آنچه افلاطون از مثال زیبایی درنظر دارد. بنابراین، اینکه آیا وی از خیر مطلق سخن گفته یا از مثال خیر، فرقی نمی کند: هردو به یك ذات عینی برمی گردند که منشأ خوبی در تمام اشیاءِ جزئی است که حقیقةً خوبند.

چون منظور افلاطون از مُثُل یا صور ذوات عینی است، برای فهمیدن هستی شناسی افلاطون تعیینِ حتّی المقدور دقیق اینکه چگونه وی این ذوات عینی راملاحظه می کرده دارای اهمّیّت فراوان است. آیا آنها ازخودشان هستی متعالی[11] دارند که جدا از اشیاءِ جزئی است، و اگر چنین است، رابطهٔ آنها با یکدیگر و با اشیاءِ جزئی انضمامی ِ[12] این عالَم چیست؟ آیا افلاطون عالَم تجربهٔ حسّی را با وضع یك عالم نامرئی ِ متعالی، یعنی ذوات غیرمادّی، مضاعف می کند؟ اگر چنین است، رابطهٔ این عالَم ذوات با خدا چیست؟ این را که زبان افلاطون غالباً دلالت بر وجود یك عالَم جدا و مفارقِ ذوات متعالی دارد نمی توان انکار کرد، لیکن باید به خاطر داشت که زبان اصولاً برای اشاره به متعلّقات تجربهٔ حسّی ما اختصاص دارد، وبرای بیان دقیق حقایق مابعدالطّبیعی غالباً نارساست. مثلا ما از «خدایی که پیش بینی می کند» سخن می گوییم (و نمی توانیم از این نحو سخن گفتن خودداری کنیم)، عبارتی که می رساند که خدا در زمان

---

۸. فیدون، ۱۰۲ ب ۱.

9. Idea 10. meaning 11. transcendental 12. concrete

است، در صورتی که می‌دانیم که خدا در زمان نیست بلکه سرمدی (ازلی و ابدی) است. امّا نمی‌توانیم به نحو شایسته دربارهٔ سرمدیّت خدا سخن گوییم، زیرا خود تجربه‌ای از سرمدیّت نداریم، و زبان ما برای بیان چنین اموری ساخته نشده است. ما انسانیم و باید زبان انسانی به کار بریم — و نمی‌توانیم زبان دیگری به کار بریم: و این امر باید ما را در نسبت دادنِ اهمّیّت زیاد به زبان یا عبارات مستعملِ افلاطون در بحث از مسائل غامض مابعدالطّبیعی محتاط سازد. ما باید بکوشیم تا معنی و مقصودی را که پشت آن عبارات هست دریابیم. منظور منِ این نیست که بگویم که افلاطون به قیام بالذّاتِ ذوات کلّی معتقد نبوده است، بلکه صرفاً این است که خاطر نشان کنم که، اگر می بینیم که وی در واقع این نظریّه را حفظ کرده است باید برحذر باشیم از اینکه با پافشاری برعباراتی که افلاطون به کار برده، بدون توجّه لازم به معنایی که باید به این عبارات نسبت داد، این نظریه را سخیف جلوه دهیم.

باری، آنچه می‌توان معرّفیِ معمولی نظریهٔ مُثُلِ افلاطونی نامید کمابیش به شرح ذیل است. در نظر افلاطون متعلّقاتی[۱۳] که ما در مفاهیم کلّی درك می کنیم، متعلّقاتی که علم با آنها سروکار دارد، متعلّقاتی که مطابق حدهای کلّیِ حمل (اِسناد) هستند، مُثُل عینی یا کلّیّاتِ قائم به خودند که در یك عالَم متعالی، یعنی جدا از اشیاءِ محسوس موجودند و مراد از «جدا از» عملا جدایی مکانی است، اشیاءِ محسوس روگرفتهای واقعیّات کلّی یا بهره‌مند از واقعیّات کلّی هستند. امّا واقعیّات کلّی در مقرّ ثابتِ آسمانی خود جای دارند، و حال آنکه اشیاءِ محسوس دستخوش دگرگونی اند، و درِ واقع همیشه در حال شدن (صیرورت) هستند وهرگز به نحو درست نمی‌توان گفت می‌باشند. مُثُل در مقرّ آسمانی خود از یکدیگر جدا واز ذهن هر«متفکر»ی نیز جدا وجود دارند. نظریّهٔ افلاطون که بدین گونه معرّفی شد، خاطرنشان شده است که کلّیّاتِ قائم به ذات یا وجود دارند (که دراین صورت جهان واقعیِ تجربهٔ ما به طور ناموجّه مضاعف می‌شود) یا وجود ندارند، امّا به نحوی مرموز واقعیّت مستقل وذاتی وماهوی دارند (که در این حال بین وجود و ذات (ماهیّت) رخنه و شکافی ناموجّه پدید می‌آید) (حوزهٔ تومیستیِ فلاسفهٔ مَدرسی «تمایزی واقعی» بین ماهیّت و فعل وجود در موجود مخلوق قائل است؛ امّا، برای ایشان، این تمایز در ظرف مخلوق است. وجود نامخلوق همان وجود مطلق و ذات مطلق است.) از دلائلی که به این معرّفیِ سنّتیِ نظریهٔ افلاطون منجر شده است می‌توان سه دلیل برشمرد:

(یك) روش سخن گفتن افلاطون در بارهٔ مُثُل به طور واضح دلالت دارد براینکه آنها در

---

13. objects

قلمروی جدا وجود دارند. بدین گونه در فیدون تعلیم می کند که نفس پیش از اتّحاد با بدن درقلمروی متعالی وجود داشته، جایی که نفس هستیهای معقول و قائم به ذات مُثُل را که ظاهراً تعداد کثیری از ذوات «جدا و منفصل» را تشکیل می‌داده اند، مشاهده می کرده است. فراگرد معرفت، یا کسب دانش، اساساً عبارت است از یادآوریِ مُثُلی که نفس در حالت وجودقبلی خود بوضوح مشاهده کرده است.

(دو) ارسطو در *مابعدالطّبیعه*[۱۴] ادّعا می کند که افلاطون مُثُل را «جداکرد»، در صورتی که سقراط چنین نکرده بود. وی در انتقاد خود از نظریهٔ مُثُل همواره فرض می کند که بنابر نظر افلاطونیان، مُثُل جدا از اشیاءِ محسوس وجود دارند. مُثُل، واقعیّت یا «جوهر» اشیاء را تشکیل می‌دهند؛ ارسطو می پرسد «پس چگونه مُثُل، که جوهر اشیاء اند، می توانند جدا وجود داشته باشند؟»[۱۵]

(سه) در *تیمائوس* افلاطون صریحاً می گوید که خدا یا «صانع» (دمیورژ) اشیاءِ این عالَم را برطبق الگوی صور می سازد. این قول دلالت دارد بر اینکه صور یا مُثُل جدا وجود دارند، نه تنها از اشیاءِ محسوس که از روی آنها الگو گرفته اند، بلکه همچنین جدا از خدا که آنها را الگوی خود قرار می‌دهد. بنابراین آنها به اصطلاح در هوا معلّق اند.

منتقدان می گویند که بدین نحو افلاطون:

(الف) عالَم «واقعی» را مضاعف می کند؛

(ب) تعدادِ کثیری ذوات قائم به خود بدون هیچ مبنای مابعدالطّبیعیِ کافی وضع می کند (زیرا آنها حتّی از خدا هم مستقلّ اند)؛

(ج) نمی تواند رابطهٔ میان اشیاءِ محسوس و مُثُل را تبیین کند (مگر با الفاظ استعاری مانند «تقلید» یا «بهره مندی»[۱۶])؛

(د) در تبیین رابطهٔ مُثُل با یکدیگر، مثلا رابطهٔ نوع با جنس، یا دریافتنِ اصل واقعی وحدت موفّق نمی‌شود. بنابراین، اگر افلاطون برای حلّ مسألهٔ واحد و کثیر می کوشید، متأسّفانه توفیق نیافت و صرفاً عالَم را با نظریّهٔ خیالی دیگری پرمایه کرد، که با نبوغ ارسطو طرد شد.

مطالعهٔ فکر افلاطون باید مشروحتر انجام گیرد تا معلوم شود چه حقیقتی دراین معرّفی نظریّهٔ مُثُل وجود دارد؛ لیکن در اینجا فعلا باید خاطرنشان کنیم که این منتقدان این حقیقت را

---

۱۴. *مابعدالطبیعه*، آلفا، ۹۸۷ ب ۱ـ۱۰؛ مو، ۱۰۷۸ ب ۳۰ـ۳۲.

۱۵. *مابعدالطبیعه*، آلفا، ۹۹۱ ب ۲ـ۳.

16. participation

فراموش می کنند که افلاطون به وضوح دریافت که کثرت مُثل به اصل وحدت نیاز دارد، و کوشید تا این مسأله را حل کند. آنان همچنین می خواهند این حقیقت را فراموش کنند که ما نه تنها در خود محاورات، بلکه در اشارات ارسطو به نظریهٔ افلاطون و درسهای او نیز، قرائنی دردست داریم که امکان می‌دهند دریابیم که **چگونه** افلاطون کوشید تا این مسأله را با تفسیری جدید و با به کاربردن نظریهٔ الثائی دربارهٔ «واحد» حل کند. اینکه آیا افلاطون مشکلاتی را که ناشی از نظریّات اوست واقعاً حل کرده یا نه مسأله ای است قابل بحث، لیکن نباید چنان سخن گفت که گویی وی هیچ یك از مشکلاتی را که بعدها ارسطو بر ضدّ او اقامه کرده درنیافته بوده است. برعکس، افلاطون برخی ازهمان اعتراضاتی را که ارسطو مطرح ساخته ازپیش عنوان کرده و می اندیشیده است که آنها را به نحو کمابیش خرسند کننده ای حل کرده است. بدیهی است که ارسطو به نحو دیگری فکر می کرده، و ممکن است برحق هم بوده باشد، لیکن از لحاظ تاریخی این سخن که گویی ارسطو اعتراضاتی مطرح کرده که افلاطون در درك و فهم آنها جاهل بوده، درست نیست. به علاوه، اگر این حقیقتی تاریخی است، چنانکه هست، که افلاطون علیه خود اِشکالاتی طرح کرده، آدمی باید در نسبت دادن عقیده ای خیالی به او دقیق و محتاط باشد ــ مگر آنکه، البتّه، با دلیل و مدرك ناگزیر شویم که باور کنیم که وی به آن معتقد بوده است.

پیش از آنکه مطالعهٔ نظریهٔ مُثل را، چنانکه در محاورات آمده است، ادامه دهیم، مقدّمةً به چند نکته دربارهٔ سه دلیلی که در تأیید معرّفی سنّتی نظریهٔ مُثل آوردیم اشاره خواهیم کرد.

(یك) این حقیقتی انکارنکردنی است که نحوهٔ بیان افلاطون دربارهٔ مُثل غالباً می‌رساند که مُثل «جدا از» اشیاءِ محسوس وجود دارند. و من معتقدم که افلاطون واقعاً این نظریه را حفظ کرده است؛ لیکن دو ملاحظهٔ احتیاطی باید به عمل آید.

(الف) اگر مُثل «جدا از» اشیاءِ محسوس وجود دارند، این «جدا از» فقط به این معنی است که مُثل واقعیّتی مستقل از اشیاءِ محسوس دارند. سخن برسر این نیست که مُثل در مکانی هستند، و اگر به طور دقیق سخن گوییم، آنها به همان اندازه که «در» اشیاءِ محسوس اند «خارج از» اشیاءِ محسوس نیز هستند، زیرا بنا به فرض ذواتِ غیرجسمانی اند و ذوات غیرجسمانی نمی توانند در مکان باشند. چون افلاطون ناگزیر بود به زبان انسانی سخن گوید، طبعاً واقعیّت ذاتی و استقلال مُثل را با اصطلاح مکانی بیان کرده است (زیرا نمی توانست کاری غیر از این کند)؛ لیکن منظور وی این نیست که مُثل مکاناً جدا از اشیاء هستند. تعالی در این زمینه یعنی اینکه مُثل با جزئیّات محسوس تغییر نمی کنند و از میان نمی‌روند. همان طور که تعالی خدا برای ما مستلزم آن نیست که خدا در مکانی باشد متفاوت با مکانهای اشیاءِ محسوسی که

آفریده است، این تعالی هم بدین معنی نیست که مُثُل در مکان آسمانیی خاصّ خود باشند. این قول که نظریّهٔ افلاطون مستلزم فرض یك انسان مثالی با طول و عرض و عمق و غیره است که در مکان آسمانی وجود دارد بی‌معنی و نامعقول است. چنین قولی به منزلهٔ این است که نظریّهٔ افلاطونی رابی جهت و بدون دلیل مضحك و سخیف سازند: تعالی مُثُل هر معنایی داشته باشد به این معنی نیست.

(ب) ما باید دقّت کنیم که اهمّیّت چندانی به نظریهٔ وجود قبلی نفس و فراگرد «تذکّر»[17] ندهیم. افلاطون گاهی، چنانکه بخوبی دانسته شده است، «اسطوره»[18] به کار می برد و «بیانی احتمالی» ارائه می‌دهد، که قصدش آن نیست که با همان دقّت و صحّتِ مطالب مستدلّ علمی درنظر گرفته شود. بدین ترتیب در *فیدون* سقراط بیانی دربارهٔ حیات آیندهٔ نفس ارائه می‌دهد، و بعد صریحاً اعلام می کند که یك آدم باشعور نمی‌تواند تصدیق کند که این چیزها دقیقاً آن گونه هستند که وی آنها را توصیف کرده است.[19] امّا با آنکه به اندازهٔ کافی روشن است که بیان حیات آیندهٔ نفس حدسی و مسلّماً دارای صفت «اساطیری» است، به طور کلّی ناموجّه به نظر می‌رسد که مفهوم افسانه رابه قدری گسترش دهیم که تمام نظریهٔ فناناپذیری نفس را شامل شود، چنانکه بعضی چنین می‌کنند، زیرا درعبارتی که در *فیدون* آمده است سقراط اعلام می‌کند که، هرچند تصویر حیات آینده به طور دقیق فهمیده نمی‌شود یا به نحو قطعی اثبات نمی‌گردد، نفس «یقیناً فناناپذیر» است. و، چنانکه افلاطون فناناپذیری و بقای پس از مرگ را باهستی قبلی به هم می‌پیوندد، به نظر دشوار می‌آید که کسی مُحقّ و مُجاز باشد که تمام تصوّرهستی قبلی را به عنوان «اساطیری» حذف کند. ممکن است درنظر افلاطون تصوّر وجود قبلی نفس فرضیّه‌ای بیش نبوده باشد (به طوری که، چنانکه گفتم، نباید اهمّیّت چندانی به آن بدهیم)؛ امّا مُحق نیستیم که صرفاً ادّعا کنیم که این نظریّه واقعاً افسانه است و تا صفت افسانه‌ای آن به نحو خرسند کننده مبرهن نشده است، بایستی آن را به عنوان نظریّه‌ای جدّی بپذیریم. با وجود این حتّی اگر نفس وجود قبلی داشته و صور را در آن حالت وجود قبلی نظاره می کرده است، نتیجه این نمی شود که صور یا مُثُل درجایی هستند، مگر به طور استعاره و مَجاز. به علاوه بالضروره این نتیجه حاصل نمی شود که صور یا مُثُل ذواتی «جدا» هستند، زیرا همهٔ آنها می‌توانند در یك اصل هستی شناختیِ وحدت داخل باشند.

(دو) دربارهٔ بیانات ارسطو در *مابعدالطّبیعه* نیز بایدگفت که ارسطو آنچه را افلاطون در

---

17. recollection   18. Myth

۱۹. فیدون، ۱۱۴ د ۱ـ۲.

آکادمی تعلیم می کرده بخوبی می دانسته و کودن نبوده است. بی معنی است چنان سخن گفتن که گویی دانش غیرکافی ارسطو دربارهٔ پیشرفتهای ریاضیِ معاصر ناگزیز منجر بدان شده است که او نظریهٔ افلاطون دربارهٔ صوررا، دست کم در جنبه های غیر ریاضی آن، تحریف کند. ممکن است وی نظریّات ریاضی افلاطون را کاملا فهمیده یا نفهمیده باشد: تنها از این امر نتیجه نمی شود که او در تفسیر خود از هستی شناسی افلاطون مرتکب اشتباهی بزرگ وفاحش شده است. اگر ارسطو اعلام می کند که افلاطون صور را «جدا کرده»، ما نمی توانیم این قول را، به عنوان اینکه انتقاد جاهلانه ای است، نادیده بگیریم. با این همه، باید مواظب باشیم که آنچه را ارسطو از «جدایی»[20] قصد داشته است به طور قبلی[21] فرض و قبول نکنیم، و ثانیاً باید تحقیق کنیم که آیا انتقاد ارسطو از نظریّهٔ افلاطون مستلزم آن است که خود افلاطون نتایجی را که مورد اعتراض ارسطو است گرفته است یا نه. ممکن است بعضی از نتایج مورد اعتراض ارسطو نتایجی باشد که به نظر وی (ارسطو) نتایج منطقی نظریّهٔ افلاطونی باشد، ولو خود افلاطون چنان نتایجی را نگرفته باشد. اگر قضیّه چنین باشد، پس باید تحقیق کنیم که آیا آن نتایج واقعاً از مقدّمات افلاطون برمی آید یا نه. لیکن چون بحث دربارهٔ انتقاد ارسطو بدون وقوف بر آنچه افلاطون خود دربارهٔ مُثل درآثار منتشرهٔ خود گفته است غیرعملی است، بهتر است که بحث دربارهٔ انتقاد ارسطو را به بعد موکول کنیم، هرچند درست است که، از آنجا که برای شناخت تعلیمات افلاطون در درسهای خود باید تا اندازهٔ زیادی به ارسطو اعتماد کرد، نمی توان درگزارشی از نظریّهٔ افلاطونی از بهره گرفتن از او خودداری کرد. امّا مهمّ است (و این است تکیه کلام این ملاحظات مقدّماتی) که ما باید از اذهان خود این پندار را بیرون کنیم که ارسطو ابله نالایقی بوده، و نتوانسته است فکر درست استاد را بفهمد.[22] ممکن است وی عادل و منصف نبوده باشد، امّا ابله نبوده است.

(سه) نمی توان انکار کرد که افلاطون در *تیمائوس* چنان سخن می گوید که گویی صانع[23] (دمیورژ)، یعنی علّت فاعلی نظم در جهان، اشیاءِ این عالم را از روی صور به عنوان علت نمونه ای می سازد، و بنابراین صور یا مُثل کاملا جدا از صانع هستند، به طوری که اگر صانع را «خدا» بنامیم، باید نتیجه بگیریم که صور نه فقط «خارج از» اشیاءِ این عالَم اند بلکه «خارج از»

20. separation 21. a priori

۲۲. عقیدهٔ نگارنده در واقع این است که ارسطو، در انتقاد خود از نظریهٔ مثالی، به ندرت عدل و انصاف را نسبت به افلاطون رعایت می کند، امّا این را به شیوهٔ برخورد اهل بحث و جدل که ارسطو درمورد آن نظریّه اتّخاذ می کند نسبت می دهد نه به سبُک مغزی که ممکن است فرض شود.

23. Demiurge

خدا نیز هستند. لیکن اگرچه زبان افلاطون در *تیمائوس* یقیناً مستلزم این تفسیر است، دلیلی وجود دارد که، چنانکه خواهیم دید، فکر کنیم که صانع *تیمائوس* یک فرض است و «خداشناسی»[24] افلاطون نباید زیاد مورد تأکید قرار گیرد. به علاوه، و این حقیقت مهمّی است که باید به یادداشت که نظریهٔ افلاطون، چنانکه در درسهای وی عرضه شده است، دقیقاً همان نیست که در محاورات ارائه شده است: یا شاید بهتر باشد که بگوییم که افلاطون جنبه‌هایی از نظریهٔ خود را در درسهایش بسط داده است که به ندرت در محاورات دیده می‌شوند. ملاحظات ارسطو دربارهٔ درسهای افلاطون درخصوص «خیر»، چنانکه اریستوکسنوس گزارش کرده است، ظاهراً نشان می‌دهد که در محاوراتی مانند *تیمائوس*، افلاطون برخی از افکار خود را فقط به طریق تمثیلی و رمزی[25] بیان کرده است. به این مسأله بعداً برمی‌گردم: اکنون باید بکوشیم که تاآنجا که ممکن است تحقیق و معلوم کنیم که نظریهٔ افلاطون دربارهٔ مُثُل واقعاً چه بوده است.

۱. در *فیدون*، که بحث حول مسألهٔ بقای نفس می‌گردد، اظهارنظر شده است که تنها به یاری عقل، که اشیائی را که «واقعاً هستند» درمی‌یابد، می‌توان به حقیقت دست یافت نه به یاری حواس بدنی.[۲۶] اشیائی که «واقعاً هستند»، یعنی وجود حقیقی دارند، چیستند؟ آنها ذوات اشیاء هستند، و سقراط به عنوان نمونه عدالت بذاته، زیبایی بذاته، خیر بذاته، برابری مجرّد و غیره را ذکر می‌کند. این ذوات همیشه یکسان باقی می‌مانند، در حالی که متعلّقات جزئیِ حواس چنین نیستند. سقراط فرض می‌کند که چنین ذواتی واقعاً وجود دارند: وی این را به عنوان «یك فرض» مطرح می‌کند «که زیبایی و خیر و مقدار[27] مجرّدی وجود دارد»، و یك شیءِ زیبای جزئی به این دلیل زیباست که از زیبایی مجرّد بهره‌مند است.[۲۸] (در ۱۰۲ ب کلمهٔ مثال با لفظ ایده دربارهٔ این ذوات به کار رفته است.) در *فیدون* وجود این ذوات به عنوان پشتوانه‌ای برای دلیل بقای نفس به کار رفته است. خاطرنشان شده است که این امر که آدمی قادر است دربارهٔ اشیاء به عنوان کمابیش برابر، کمابیش زیبا، حکم کند مستلزم شناخت مقیاس[29] است، یعنی شناخت ذات زیبایی یا [شناخت ذات] برابری. و امّا آدمیان با شناختی روشن از ذوات کلّی به جهان نمی‌آیند: پس چگونه است که می‌توانند دربارهٔ اشیاءِ جزئی با توجّه به مقیاس کلّی حکم و

24. theism 25. figurative

۲۶. فیدون، ۶۵ ج ۲ به بعد.

27. magnitude

۲۸. فیدون، ۱۰۰ ب ۵ـ۷.

29. standard

داوری کنند؟ آیا این امر دلیل آن نیست که نفس پیش از اتّحاد با بدن وجود داشته، و در حالت هستی قبلیش به ذوات معرفت داشته است؟ بنابراین فراگرد یادگیری همان تذکّر است، که در آن تجسّمهای جزئیِ ذات به عنوان یادآورانِ ذواتی که قبلا مشاهده شده اند ظاهر شده است. به علاوه، چون معرفت عقلانی ذوات در این زندگی مستلزم فائق آمدن بر حواسّ بدنی و عروج به مرتبهٔ عقلانی است، آیا نباید فرض کنیم که نفس فیلسوف این ذوات را پس از مرگ، که دیگر بدن مانع و پایبند او نیست، مشاهده می‌کند؟

و امّا تفسیر طبیعی نظریهٔ مُثُل چنانکه در فیدون ارائه شده این است که مُثُل کلّیّات قائم به خودند؛ امّا باید به خاطر داشت که، همان طور که قبلا ذکر شد، این نظریّه به طور پیشنهاد آزمایشی به عنوان یك «فرضیّه» طرح شده است، یعنی به عنوان یك مقدّمه فرض شده است تا آنکه یك اصل اوّلِ بدیهی آن را توجیه کند، یا «باطل» کند، یا نشان دهد که به تغییر یا تصحیح نیازمند است. البتّه، کسی نمی‌تواند این امکان را که افلاطون آن نظریّه را به طور آزمایشی طرح کرده به دلیل اینکه وی (افلاطون) هنوز دربارهٔ آن یقین نداشته نفی کند، امّا به نظر معقول و روا می‌آید که تصوّر کنیم که افلاطون سقراط را به طرح آن نظریّه درسبك آزمایشی وادار کرده دقیقاً به این دلیل که بخوبی می‌دانسته است که سقراط تاریخی به نظریهٔ مابعدالطّبیعیِ مُثُل نرسیده و به هرحال به اصل غائی افلاطون دربارهٔ «خیر» نائل نشده بود. این مهمّ است که افلاطون می‌گذارد تا سقراط نظریهٔ مثالی را در «آخرین سخنان» خود، هنگامی که «پیشگویی کننده» می‌شود، پیشگویی کند.[30] این مطلب می‌تواند بخوبی این معنی را برساند که افلاطون می‌گذارد تا سقراط بخشی از نظریهٔ وی (یعنی افلاطون) را پیشگویی کند، امّا نه همهٔ آن را. همچنین باید توجّه کرد که نظریهٔ وجود قبلی [نفس] و «تذکّر» در منون به «مردان و زنان کاهن» نسبت داده شده است،[31] درست همان طور که عالی‌ترین قسمت *مهمانی* به «دیوتیما»[32] نسبت داده شده است. بعضی نتیجه گرفته اند که این قطعات در دید افلاطون آشکارا «اساطیر» است، لیکن همچنین ممکن است قضیّه این باشد که این قطعاتِ فرضی (فرضی در نظر سقراط) چیزی از نظریهٔ خود افلاطون را آشکار می‌کند، و از نظریهٔ سقراط متمایز است. (به هر حال ما نباید نظریهٔ تذکّر را دستاویز قرار دهیم و از آن برای نسبت دادن پیشگویی صریحی از نظریهٔ «نوکانتی»[33] به افلاطون استفاده کنیم. نوکانتیان می‌توانند فکر کنند که قبلی و ما تقدّم به معنی کانتی حقیقتی است که افلاطون بدان دست یافته بود یا در زیر بنای کلمات او نهفته است، لیکن نمی‌توانند بدون دلائل و مدارکی خیلی بهتر از آنچه ارائه می‌دهند در نسبت دادنِ ایجاد

۳۰. رجوع کنید به فیدون، ۸۴ ج ۳ـ۸۵ ب ۷.
۳۱. منون، ۸۱ الف ۵ به بعد.
32. Diotima
33. Neo - Kantian

آن نظریهٔ صریح به افلاطون موجّه باشند.) پس من نتیجه می‌گیرم که نظریّهٔ مُثُل، چنانکه درفیدون طرح شده است، فقط قسمتی از نظریهٔ افلاطون را نشان می‌دهد. نباید استنتاج کرد که برای خود افلاطون مُثُل کلّیات قائم به خودِ «جدا و منفصل» بوده است. ارسطو صریحاً اظهار کرده است که افلاطون «واحد» را با «خیر» یکی می‌گیرد؛ امّا این اصل متّحدکننده، خواه قبلا وقتی افلاطونِ فیدون را تصنیف می‌کرده به آن معتقد بوده (چنانکه احتمال قوی همین است) یا فقط بعداً آن را ساخته و پرداخته، یقیناً در فیدون دیده نمی‌شود.

۲. در *مهمانی*[۳۴]، سقراط این گونه معرّفی شده است که گفتاری را که زنی پیشگو، به نام دیوتیما، دربارهٔ عروج نفس به زیبایی حقیقی تحت الهام اِرُس[۳۵] به او گفته است شرح و گزارش می‌دهد. از صور و اَشکال زیبا (مثلا بدنها)، آدمی به نظارهٔ زیبایی که در نفوس است، و از آنجا به علم، و به دوستی حکمت، و به طرف «اقیانوس پهناور زیبایی» و به «صور دوست داشتنی وسحرآمیزی که دربردارد» عروج می‌کند، تابرسد به نظارهٔ آن زیبایی که «ازلی و ابدی است و نه به وجودآمده و از میان رفتنی است؛ نه دستخوش افزایش و کاهش است؛ نه قسمتی زیبا و قسمتی زشت است؛ نه زمانی زیبا و زمانی دیگر نازیباست؛ نه زیبا نسبت به یك چیز و زشت نسبت به چیز دیگر؛ نه اینجا زیبا و آنجا زشت؛ نه زیبا درنظر بعضی مردم و زشت در نظر دیگران. و نه این زیبایی اعلیٰ می‌تواند در خیال مانند چهره‌ای زیبا، یا دستهای زیبا، یا هرقسمت دیگر از بدن تصویر و ترسیم شود، نه مانند گفتاری [زیبا] است و نه مانند علمی [زیبا]. و نه درهیچ چیز دیگر که در زمین یا در آسمان یا هرجای دیگر می‌زید یا هست قراردارد؛ بلکه به طور جاوید قائم به خود و یگانه است. تمامی اشیاءِ دیگر به واسطهٔ بهره‌مندی از آن زیبا هستند، و با این وصف هرچند آنها به وجود می‌آیند و از میان می‌روند آن از افزایش و کاهش و دگرگونی مصون است.» این است ذات زیبای لاهوتی و محض و یگانه.[۳۶] آشکارا این همان «زیبایی» *هیپیاس بزرگ* است، «که تمامی اشیاءِ زیبا زیبایی خود را از آن گرفته‌اند.»[۳۷]

دیوتیمای کاهنه، که سقراط گفتار خود را دربارهٔ زیبایی مطلق و عروج به آن تحت الهام اِرُس در دهان او می‌گذارد، این طور معرّفی شده است که اظهار می‌کند که سقراط ممکن نیست بتواند تا چنین قلل رفیعی اورا پیروی کند و سقراط را وادار می‌کند که تمام توجّه ودقّت خودرا

34. *Symposium*

۳۵. Eros، فرشتهٔ عشق. ــ م.

۳۶. *مهمانی*، ۲۱۰ هـ ۱ـ۲۱۲ الف ۷.

۳۷. *هیپیاس بزرگ*، ۲۸۹ د ۲ـ۵.

برای رسیدن به عمق تاریك موضوع به کاربرد.[۳۸] تیلور[۳۹] این سخن را چنین تفسیر می کند که معنای آن این است که سقراط در ادّعای شهود عرفانی برای خویش بسیار متواضع است (هرچند واقعاً آن را تجربه کرده است)، و خود را چنان نشان می‌دهد که فقط کلمات دیوتیما را تکرار می کند. تیلور برای این ادّعا که کلام دیوتیما عقیدهٔ شخصی افلاطون را، که سقراط تاریخی هرگز به آن نرسیده بود، نشان می‌دهد ارزشی قائل نیست. «دربارهٔ منظور از شكّ ظاهریِ دیوتیما که آیا سقراط قادر خواهد بود وی را پیروی کند تا دربارهٔ دیدارکامل به سخن گفتن ادامه دهد حرفهای بی معنیِ مایهٔ تأسّف نوشته شده است... حتّی به طور جدّی استدلال شده است که افلاطون دراینجا متّهم به تکبّر و نخوت دربارهٔ این ادّعاست که وی به آن قلل رفیع فلسفی رسیده است که سقراط تاریخی نتوانسته است برسد.»[۴۰] اگر مسألهٔ شهود عرفانی در کاربود، چنانکه تیلور ظاهراً فکر می کند که هست، ممکن بود این سخن درست باشد که بگوییم چنین رفتاری از خودستایی افلاطون حکایت می کند؛ امّا به هیچ وجه مسلّم نیست که چنین مسألهٔ عرفان دینی در کلام سقراط وجود داشته باشد، وهیچ دلیل واقعی به نظر نمی‌رسد که چرا افلاطون نباید بتواند ادّعا کند که بیش از سقراط دارایِ فراست و عمق فلسفی در مورد اصل نهائی است، بدون آنکه بدین وسیله خود را در معرض اتّهام قابل توجیه تکبّر و خودبینی قرار دهد. به علاوه، اگر، چنانکه تیلور تصوّر می کند، عقایدی که در *فیدون* و *مهمانی* در دهان سقراط گذاشته شده عقاید سقراط تاریخی است، چگونه سقراط در *مهمانی* چنان سخن می گوید که گوییِ واقعاً اصل نهائی، یعنی زیبایی مطلق، را دریافته است، در حالی که در *فیدون*، یعنی در همان محاوره ای که سقراط قبل از مرگ سخن می گوید، نظریّهٔ مُثُل، که در آن از زیبایی مجرّد سخن می‌رود، به عنوان یك فرضیّهٔ آزمایشی طرح شده است؟ آیا مُحقّ نیستیم که انتظار داشته باشیم که اگر سقراط تاریخی واقعاً اصل نهائی را یقیناً درك کرده بود، اشاره ای متیقّن از این امر درآخرین گفتار او شده بود؟ بنابراین من این نظر را ترجیح می‌دهم که در *مهمانی* کلام دیوتیما عقیدهٔ استوار و قطعی سقراط تاریخی را نشان نمی‌دهد. امّا به هرحال این پرسشی است در خورِ اهل تحقیق، و خواه شرح و گزارش کلمات دیوتیما عقیدهٔ سقراط تاریخی را نشان دهد یا عقیدهٔ خود افلاطون را، این حقیقتِ آشکار باقی می‌ماند که در آن محاوره لااقل اشاره ای به وجود یك «مطلق» شده است.

آیا این زیباییِ فی نفسه، یعنی ذات زیبایی، یا ذات قائم به خود، از اشیاءِ زیبا «جدا» است یا

۳۸. *مهمانی*، ۲۰۹ هـ ۵ ـ ۲۱۰ الف ۴. و رجوع کنید به ۲۱۰ هـ ۱ـ۲.

39. A. E. Taylor

۴۰. *افلاطون*، ص ۲۲۹، یادداشت ۱.

جدا نیست؟ درست است که گفتار افلاطون را دربارهٔ علم می‌توان چنان درنظر گرفت که مستلزم ارزشیابی علمی از مفهوم کلّی زیبایی محض است، که دراشیاءِ گوناگونِ زیبا به درجات مختلف تجسّم یافته است؛ لیکن تمام مُفاد گفتار سقراط در *مهمانی* ما را به این تصوّر رهنمون می‌شود که این زیبایی ذاتی مفهوم محض نیست، بلکه واقعیّت عینی دارد. آیا این قول مستلزم این است که آن زیبایی «جداومنفصل» است؟ زیبایی فی نفسه یا زیبایی مطلق به این معنی که واقعی و قائم به خود است «جدا و مفارق» است، امّا نه به این معنی که در عالَمی از آنِ خود است، که مکاناً از اشیاء جداست. زیرا بنا به فرض زیبایی مطلق معنوی و روحی است؛ و مقولات زمان و مکان و جدایی مکانی درمورد آن چیز که ذاتاً معنوی وروحی است به سادگی به کار نمی‌رود. در مورد آن چیز که برتر از زمان و مکان است، ما حتّی حق نداریم بگوییم کجاست. آن هیچ جا نیست، یعنی وجود مکانی ندارد (هرچند «هیچ جا نیست» نه به این معنی است که غیرواقعی است). بنابراین «جدایی» (خوریسموس) به نظر می‌رسد که در مورد «ذات» افلاطونی واقعیّتی ورای واقعیّت ذهنیِ مفهوم انتزاعی را دربردارد ـــ واقعیّتی قائم به خود، امّا نه یك جدایی مکانی. بنابراین درست همان‌طور که صحیح است که بگوییم ذات، درونی است، همین طور است که بگوییم برتر ومتعالی است: نکتهٔ مهم این است که آن واقعی و مستقلّ از جزئیّات، نامتغیّر و ثابت است. این اظهارنظر، که اگرذات افلاطونی واقعی است باید درجایی باشد، ابلهانه است. مثلا زیبایی مطلق خارج ازما، به همان معنایی که یك گل خارج ازما وجود دارد، وجود ندارد ـــ زیرا به درستی می‌توان گفت که در درون ما نیز وجود دارد، زیرا که مقولات مکانی بسادگی وبه معنی حقیقی نسبت به آن به کار نمی‌رود. از سوی دیگر، نمی‌توان گفت که در درون ماست به این معنی که صرفاً ذهنی و محدود به ماست، یعنی با ما به وجود می‌آید و با ما ازمیان می‌رود. آن، هم متعالی است وهم درونی، غیرقابل دسترسی حواس است و تنها به وسیلهٔ عقل قابل درك است.

ما به امرِ وسیلهٔ عروج به زیبایی مطلق، یعنی امر خطیری که اِرُس ابلاغ می‌کند، و نیز این مسأله که آیا منظور از آن طریقهٔ تقرّب عرفانی است، بعداً بازخواهیم گشت: فعلا فقط می‌خواهم خاطرنشان کنم که در *مهمانی* اشاره به این امر که زیبایی مطلق اصل نهائی وحدت است کم نیست. عبارتِ[۴۱] مربوط به صعود از علوم مختلف به علم واحد ـــ یعنی علم زیباییِ کلّی ـــ چنین می‌فهماند که «اقیانوس وسیع زیبایی عقلانی» درحالی که شامل «صور دوست داشتنی و باشکوه» است تابع اصل نهائی زیبایی مطلق وحتّی مشمول درآن است. و اگر زیبایی مطلق اصل نهائی ومتّحدکننده است لازم می‌آید که آن را با خیر مطلق *جمهوری* یکی بگیریم.

۴۱. *مهمانی*، ۲۱۰ الف ۴ به بعد.

۳. در جمهوری صریحاً نشان داده شده است که فیلسوف حقیقی در جستجوی شناختن طبیعت ذاتیِ هرچیز است. مثلا کار او شناختن تعداد کثیری از اشیاءِ زیبا یا تعداد کثیری از اشیاءِ خوب نیست، بلکه بیشتر بازشناختنِ ذات زیبایی و ذات خیر است، که به درجات مختلف در اشیاءِ جزئی زیبا و اشیاءِ جزئی خوب تجسّم و تحقق یافته اند. غیر فلاسفه، که با تعداد کثیری از نمودها سروکار دارند و متوجّه طبیعت ذاتی نیستند و نمی توانند آن را، مثلا ذات زیبایی را از پدیدارهای زیبا، تشخیص دهند، فقط گمان (دوکسا) دارند و فاقد معرفت علمی هستند. درست است که آنان با لاوجود سروکار ندارند، زیرا لاوجود اصلا نمی تواند متعلّق «شناسایی» واقع شود، بلکه کاملا ناشناختنی است؛ مع هذا با وجود حقیقی یا واقعیّت هم، که ثابت و پایدار است، سروکار ندارند: آنان با پدیدارهای فانی یا نمودها، که در حال شدن‌اند و پیوسته به وجود می آیند و از میان می‌روند، سروکار دارند. بنابراین حالت ذهن ایشان حالت گمان (دوکسا) است و متعلّق گمانِ آنها پدیداری است بین وجود ولاوجود. برعکس، حالت ذهن فیلسوف معرفت است و متعلّق شناسایی او وجود واقعیِ کامل وذاتی، یعنی مثال یا صورت، است.

در واقع تا اینجا اشارهٔ مستقیمی وجود ندارد که ذات یا مثال به عنوان قائم به خود یا «جدا» (تا آنجا که این کلمه نسبت به واقعیّتِ غیرحسّی به کار می رود) ملاحظه شده باشد؛ امّا اینکه چنین ملاحظه شده باشد ممکن است از نظریّهٔ افلاطون دربارهٔ مثال«خیر» که وضع خاصّ ممتازی در جمهوری دارد، دریافته شود. «خیر» آنجا با خورشید مقایسه شده است، که نور آن اشیاءِ طبیعت را برای همه مرئی می سازد و بنابراین، به یك معنی، منشأ منزلت، ارزش و زیبایی آنهاست. البتّه این فقط یك مقایسه است و از این حیث نباید روی آن پافشاری کرد: نباید تصور کنیم که «خیر» به عنوان شیئی درمیان اشیاء وجود دارد، چنانکه خورشید همچون شیئی درمیان دیگرِ اشیاء وجود دارد. از سوی دیگر، چنانکه افلاطون صریحاً اظهار می کند که «خیر» به متعلّقات شناسایی وجود می‌دهد و به این ترتیب اصل متّحدکننده و جامع نظمِ ذاتی است، درحالی که خود (خیر) در عظمت و قدرت برتر از ذات وجود است،[42] و محال است بتوان نتیجه گرفت که «خیر» مفهومی محض یا حتی غایتی بدون وجود است، یعنی یك اصل غایت انگارانه[43] که فعلا غیر واقعی است و تمامی اشیاء به سوی آن در کارند: «خیر» نه تنها یك اصل شناخت شناسی، بلکه همچنین ــ با آنکه به یك معنی، بد تعریف شده است ــ اصل هستی شناسی، یعنی اصل وجودی است. بنابراین فی نفسه واقعی و قائم به خود است.

به نظر می‌رسد که مثال خیر جمهوری باید با زیبایی ذاتی *مهمانی* یکی گرفته شود. هردو به

---

۴۲. جمهوری، ۵۰۹ ب ۶ـ۱۰.

43. teleological

عنوان قلّهٔ رفیع عروج عقلانی معرّفی شده اند، درحالی که مقایسهٔ مثال خیر با خورشید ظاهراً دلالت دارد براینکه آن نه تنها منشأ خوبی اشیاء است، بلکه همچنین منشأ زیبایی آنهاست. مثال خیر به «صور» یا ذواتِ نظم معقول وجود می دهد، وحال آنکه علم و اُقیانوس پهناور زیبایی عقلانی مرحله‌ای از صعود به زیبای بالذّات است. افلاطون صریحاً متوجّه تصوّر «مطلق»، یعنی کامل مطلق و نمونهٔ اعلای همهٔ اشیاء، یعنی اصل نهائی هستی‌شناختی، است. این «مطلق» درونی[44] است، زیرا پدیدارها تجسّم آن وروگرفتِ آن و بهره مند از آن وجلوه گاه آن به درجات مختلفند؛ امّا متعالی[45] نیز هست، زیرا حتی از خود وجود برتر است، درحالی که استعارات و مَجازات بهره‌مندی (متکسیس) و تقلید (میمزیس)[46] مستلزم تمایزی بین بهره‌مندی و منشأ آن، بین تقلید و تقلید شده یا نمونهٔ والاست. هرکوششی برای احالهٔ «خیر» افلاطونی به یك اصل منطقیِ محض و عدم توجّه به این اشارات و دلالات که آن یك اصل وجودی است، ناگزیر منجر به انکار علوّ مقام مابعدالطّبیعهٔ افلاطونی می گردد ـــ چنانکه البتّه به این نتیجه نیز منجر شد که افلاطونیان میانه[47] و نوافلاطونیان منظور اساسیِ استاد را بکلّی بد فهمیدند.

در این نقطه از بحث دو ملاحظهٔ مهم باید به عمل آید:

(یك) ارسطو در *اخلاق اُدِموس*[48] می گوید که افلاطون «خیر» را با «واحد» یکی می گیرد، درحالی که اریستوکسنوس[49]، که بیان ارسطو را از درس افلاطون دربارهٔ «خیر» یادآوری می کند، می گوید که حضّار، که برای درس رفته‌اند و منتظرند که چیزی دربارهٔ خوبیهای انسانی، مانند ثروت، خوشبختی و غیره بشنوند، وقتی که گفتاری دربارهٔ ریاضیّات، اخترشناسی، اعداد و یکی گرفتن خیر با واحد می‌شنوند تعجّب می‌کنند. ارسطو در *مابعدالطّبیعه* می گوید که «از کسانی که به وجود جواهر نامتغیّر معتقدند، بعضی می گویند که ذات واحد همان ذات خیر است، امّا فکر کردند که جوهر آن اساساً در وحدت آن قرار دارد.»[50] در این عبارت نام افلاطون ذکر نشده است، امّا در جای دیگر[51] ارسطو صریحاً می گوید که در نظر افلاطون «صور، علّت ذات تمام چیزهای دیگرند و واحد علّت ذات صور است.» و امّا در

44. immanent 45. transcendent

۴۶. این اصطلاحات در فیدون به چشم می‌خورد.

47. Middle Platonists

۴۸. *Eudemian Ethics*، ۱۲۱۸ الف ۲۴.

49. Aristoxenus

۵۰. *مابعدالطبیعه*، ۱۰۹۱ ب ۱۳ـ۱۵. ۵۱. *مابعدالطبیعه*، ۹۸۸ الف ۱۰ـ۱۱.

جمهوری[۵۲]، افلاطون از عروج نفس به اصل اوّلِ کلّ اشیاء سخن می گوید، واظهار می کند که مثال «خیر» چنین استنباط می شود که «صانع عامّ تمامی اشیاءِ زیبا و خوب، موجد نور و خداوند نور در این عالَم، و منشأ حقیقت و عقل در عالَم دیگر است.» بنابراین به نظر معقول می آید که نتیجه بگیریم که «واحد» و «خیر» و جمال ذاتی برای افلاطون یکی است، و عالَم معقولِ صور (مُثُل) وجود خود را به نحوی مدیون «واحد» است. کلمهٔ «صدور»[۵۳] (که برای نوافلاطونیان بسیار عزیز است) هیچ جا به کار نرفته است، ودشوار است که نظر دقیقی ارائه دهیم که چگونه افلاطون صور را ناشی از«واحد» می گیرد؛ لیکن به اندازهٔ کافی روشن است که «واحد» اصل متّحد کننده است. به علاوه، خود «واحد»، هرچند درونی صور است، برتر و متعالی نیز هست، به طوری که نمی توان آن را بسادگی با صور منفرد یکی گرفت. افلاطون می گوید که «خیر ذات نیست، امّا در عظمت وقدرت خیلی برتر از ذات است»، در حالی که از سوی دیگر « نه تنها منشأ معقولیّت در تمامی متعلّقات معرفت است، بلکه همچنین منشأ وجود و ذات آنهاست»،[۵۴] به طوری که کسی که چشم خود را به طرف خیر برمی گرداند، آن رابه طرف «جایگاه کمال تامّ و کامل وجود»[۵۵] برمی گرداند، لازمهٔ این سخن این است که حقّاً می توان گفت که «مثال خیر» برتر از وجود است، زیرا فوق تمامی اشیاءِ محسوس و معقول است، در حالی که از سوی دیگر، به عنوان «واقعیِ اعلیٰ»، مطلق حقیقی، اصل وجود و ذات در همهٔ اشیاء است.

در *تیمائوس*، افلاطون می گوید که «دشواراست یافتن سازنده و موجد جهان، ودرصورت یافتن او، محال است با همه کس دربارهٔ او سخن گفتن.»[۵۶] اینکه موقعیّتی که دمیورژ (صانع) در *تیمائوس* دارد به فکر القا می کند که این کلمات دربارهٔ او به کار می رود درست است؛ لیکن باید به خاطر بیاوریم (الف) که دمیورژ احتمالا رمزی برای عمل «عقل» در جهان است، و (ب) افلاطون صریحاً گفته است که موضوعاتی وجود دارند که از نوشتن دربارهٔ آنها امتناع می کند،[۵۷] یکی از این موضوعات بی شك نظریهٔ کامل او دربارهٔ «واحد» است. دمیورژ به «بیان احتمالی» متعلّق است.[۵۸] افلاطون دردوّمین نامهٔ خود می گوید که این اشتباه است که تصوّر کنیم که صفاتی که ما با آنها آشناییم قابل اطلاق به «پادشاه جهان هستی» است،[۵۹] ودرنامهٔ

---

۵۲. ۵۱۷ ب ۷ـ ج ۴.

53. emanation

۵۴. جمهوری، ۵۰۹ ب ۶ـ۱۰. ۵۵. جمهوری، ۵۲۶هـ ۳ـ۴. ۵۶. *تیمائوس*، ۲۸ ج ۳ـ۵.

۵۷. رجوع کنید به *اپینومیس* ۲، ۳۱۴ ب ۷ـ ج ۴. ۵۸. تیمائوس، ۳۰ ب ۶ـ ج ۱.

۵۹. *اپینومیس* ۲، ۳۱۲ هـ به بعد.

ششم خود از دوستان خویش می‌خواهد که «به نام خدایی که رهبر همهٔ اشیاءِ کنونی و آینده است و به نام پدر آن رهبر و علت» سوگند وفاداری یاد کنند.[۶۰] حال، اگر این «رهبر» دمیورژ است «پدر» نمی‌تواند دمیورژ هم باشد، بلکه باید «واحد» باشد؛ و من فکر می‌کنم که افلوطین دریکی گرفتنِ «پدر» با «واحد» یا «خیر» جمهوری برحق بود.

بنابراین «واحد» اصل نهائی و منشأ عالَم صور است، و افلاطون، چنانکه دیدیم، فکر می‌کند که «واحد» از صفات انسانی برتر است. این می‌رساند که «طریق تنزیهی و سلبی»[۶۱] نوافلاطونی و فلاسفهٔ مسیحی طریق درست تقرّب به «واحد» است، امّا فوراً نباید نتیجه گرفت که طریق تقرّب به «واحد» طریقی است «خلسه‌آمیز»[۶۲]، چنانکه نزد افلوطین چنین است. در جمهوری به طور قطعی اظهار شده است که طریق تقرّب دیالکتیکی است، و انسان به مشاهدهٔ «خیر» به وسیلهٔ «عقل محض» نائل می‌شود.[۶۳] به وسیلهٔ دیالکتیك، عالی‌ترین اصل نفسِ «برای نظارهٔ آن که در عالَم هستی بهترین است» برکشیده می‌شود.[۶۴] به این موضوع بعداً بازخواهیم گشت.

(دو) اگر صور از «واحد» ناشی و صادر می‌شوند ــ به طریقی ناشناخته ــ اشیاءِ محسوس جزئی چطور؟ آیا افلاطون بین عالم معقول و عالم مرئی چنان شکافی به وجود نیاورده است که دیگر نتوان آنها را به هم پیوست؟ به نظر می‌رسد که افلاطون، که در جمهوری[۶۵] ظاهراً اخترشناسی تجربی را محکوم می‌کند، به سبب پیشرفت علم تجربی مجبور شد که نظریهٔ خود را تغییر دهد، و در *تیمائوس* خود وی طبیعت و مسائل طبیعی را بررسی می‌کند. (به علاوه، افلاطون متوجّه شد که قول به دو عالَم، یکی عالَم نامتغیّر و معقول واقعیّت و دیگری عالم متغیّر بی واقعیّت چندان خرسند کننده نیست، «آیا ما به آسانی متقاعد می‌شویم که تغیّر و زندگی و نفس و حکمت واقعاً درآنچه کاملا هست حضور ندارند، و آنچه کاملا هست نه زنده است و نه باشعور، بلکه چیزی است که در ثبات و سکونِ لایشعر و ایستای خود مهیب و مقدّس است؟»)[۶۶] در *سوفسطائی* و *فیلبوس* اشاره شده است که استدلال (دیانویا) و ادراك حسّی (آیستزیس) (که به بخشهای مختلف «خط» متعلّق است) در حکم علمیِ ادراك حسّی با یکدیگر متحد می‌شوند. اگر از لحاظ هستی‌شناسی سخن بگوییم، جزئی محسوس فقط تا

---

۶۰. *اپینومیس*، ۳، ۹۸۶ د ۲ـ۶.

61. via negativa 62. ecstatic

۶۳. جمهوری، ۵۳۲ الف ۵ـ ب ۲. ۶۴. جمهوری، ۵۳۲ ج ۵ـ۶. ۶۵. جمهوری، ۵۲۹ ـ ۳۰.

۶۶. سوفسطائی، ۲۴۸ هـ ۶ـ۲۴۹ الف ۲.

آنجا که واقعاً تحت یکی از مُثُل واقع می‌شود، و از صورت نوعیّه «بهره‌مند» است، می‌تواند متعلّق حکم و معرفت قرارگیرد: صورت نوعیّه تا آنجا که یك «نمونه ـ طبقه»[67] است واقعی است و می‌تواند شناخته شود. امّا جزئی محسوس از این حیث که جزئی است و دقیقاً درجزئیّتش ملحوظ است، غیرقابل تعریف و ناشناختنی است، و حقیقةً «واقعی» نیست. افلاطون بر این عقیده استوار بود، و بدیهی است که این یك میراث الئائی است. بنابراین عالَم حسّ بکلّی موهوم نیست، امّا شامل عنصری از غیرواقعیّت است. مع هذا نمی‌توان انکار کرد که حتّی این نظریّه، با تمایز آشکاری که بین عناصر صوری و مادّیِ جزئی قائل است، مسألهٔ «جدایی» عالم معقول را از عالم محسوس واقعاً حل نشده رها می‌کند. همین «جدایی» است که ارسطو مورد انتقاد و اعتراض قرار می‌دهد. ارسطو فکر می‌کرد که صورت متعیّن و مادّه‌ای که صورت در آن تجسّم می‌یابد جدانشدنی هستند، هردو به عالم واقعی متعلّق اند، و به عقیدهٔ او افلاطون از این حقیقت غافل بوده و جدایی ناموجّهی بین این دو عنصر وارد کرده است. برطبق نظر ارسطو کلّیِ واقعی کلّی **متعیّن** است، و کلّی متعیّن جنبهٔ جدانشدنی واقعیّت است: تعریفی است که در مادّه تجسّم یافته است. افلاطون این را درنیافته بود.

(جولیوس استنزل این نظریّهٔ درخشان[68] را مطرح کرده است که وقتی ارسطو «جدایی» افلاطون را نقّادی می‌کرد، افلاطون را برای عدم توفیقش در دریافت اینکه در کنار نوع جنسی وجود ندارد انتقاد کرد. وی به *مابعدالطّبیعه*، ۱۰۳۷ ب ۸ به بعد، متوسّل می‌شود، که در آنجا ارسطو روش تقسیم منطقی افلاطون را مورد انتقاد قرار می‌دهد، براین فرض که در تعریفی که نتیجه می‌شود **فصول** واسطه باید مکرّر شود، مثلا روش تقسیم افلاطون به تعریف انسان به عنوان یك «حیوان دوپا» منجر خواهد شد. اعتراض ارسطو براین اساس است که «پاداشتن» چیزی در کنار «دوپاداشتن» نیست. و امّا اینکه ارسطو به این روش تقسیم اعتراض کرده است درست است؛ لیکن انتقاد وی از نظریّهٔ مُثُل افلاطونی براساس «جدایی» (خوریسموس) که وارد می‌کند، نمی‌تواند به انتقاد یك نکتهٔ منطقی احاله شود، زیرا ارسطو افلاطون را صرفاً برای وضع صورت جنسیّه درکنار صورت نوعیّه انتقاد نکرده است، بلکه برای قراردادن «صور» به طور کلی در کنار اشیاءِ جزئی انتقاد کرده است.[69] امّا این نیز ممکن است که ارسطو توجّه کرده است که عدم توفیق افلاطون در دریافت اینکه جنسی در کنار نوع، یعنی کلّیِ تعیّن‌پذیری، وجود ندارد کمك کرده است که «جدائیی» را که او بین صور و جزئیّات وارد کرده

67. class - instance

۶۸. عدد و شکل، صفحات ۱۳۲ به بعد.

۶۹. رجوع کنید به هاردی، *مطالعه‌ای در افلاطون*، ص ۷۵.

است از او پنهان کند ــ و در اینجا نظر استنزل با ارزش است؛ امّا «جدایی» مورد انتقاد ارسطو نمی‌تواند به یك نکتهٔ منطقی محدود شود. این از فحوای کلّی انتقاد ارسطو روشن و آشکار است.)

۴. در فدروس افلاطون از نفس سخن می‌گوید که «هستی واقعی، بی‌رنگ، بی شکل و نامحسوس، قابل رؤیت فقط برای عقل»[۷۰] را مشاهده می‌کند؛ و صریحاً «عدالت مطلق و اعتدال مطلق و علم مطلق را می‌بیند؛ نه چنانکه در آفرینش ظاهر می‌شوند، و نه تحت اَشکال گوناگونی که ما امروز نام واقعیّات به آنها می‌دهیم، بلکه عدالت و اعتدال و علمی که درآنچه وجود واقعی و ذاتی است وجود دارند.» این قول به نظر من دلالت دارد بر اینکه «صور» یا **مُثُل** (ایدئالها: نمونه‌های اعلیٰ) در «اصل وجود»، در «واحد» مشمول‌اند یا لااقل ذات خود را مدیون «واحد»ند. البتّه اگر تخیّل را به کار اندازیم و بکوشیم تا عدالت مطلق یا اعتدال مطلقی را که در عالمی آسمانی وجود دارند نزد خود تصوّر کنیم، بی شك فکر می‌کنیم که کلمات افلاطون ساده‌لوحانه و کودکانه و خنده‌آور است؛ لیکن باید از خود بپرسیم که **منظور** افلاطون چیست و باید از اینکه چنین تصوّر عجیبی را عجولانه به او نسبت دهیم حذر کنیم. به احتمال قوی مقصود افلاطون این است که به وسیلهٔ بیان تصویری و تمثیلی بفهماند که ایدئالِ (نمونهٔ والا و کمال مطلوب) «عدالت»، ایدئالِ «اعتدال» و غیره، به طور عینی مبتنی بر «اصل مطلق ارزش»، یعنی بر «خیر»، است که ایدئال طبیعت انسانی و بنابراین ایدئال فضائل طبیعت انسانی را دربردارد. بدین گونه «خیر» یا «اصل مطلق ارزش» دارای طبیعت یك غایت (تِلوس) است؛ لیکن این یك غایت نامتحقّق یا غایت غیرموجودی که باید تحقّق یابد نیست؛ بلکه غایتی است موجود، یك اصل هستی شناختی، به طور اعلیٰ واقعی، «علت نمونه‌ایِ کامل»، «مطلق» یا «واحد».

۵. باید دانست که در آغاز *پارمنیدس* این مسأله طرح شده است که سقراط آمادهٔ قبول چه مُثُلی است.[۷۱] سقراط در جواب پارمنیدس می‌پذیرد که مُثُلِ «شباهت» و «واحد و کثیر» و همچنین «عادل و زیبا و خوب» و مانند اینها وجود دارند. در پاسخ به سؤال دیگر، می‌گوید که غالباً مردّد است که آیا باید مُثُل انسان، آتش، آب و غیره را داخل کند یا نه؛ در حالی که، در پاسخ به این سؤال که آیا مُثُل مو و گِل و کثافت و مانند اینها را می‌پذیرد، سقراط جواب می‌دهد، «یقیناً نه.» با وجود این، گاهی آشفته می‌شود و به این فکر می‌افتد که چیزی بدون مثال وجود ندارد، هرچند بمجرّد اینکه چنین موضعی می‌گیرد از آن می‌گریزد، از ترس اینکه «مبادا به چاه بی‌انتهای

۷۰. فدروس، ۲۴۷ ج ۶ـ۸.　　۷۱. ۱۳۰ الف به بعد.

یاوگی و تباهی بیفتد.» بنابراین «به مُثُلی که هم اکنون از آنها سخن گفتیم» بازمی گردد.

جولیوس استنزل این بحث را در کوششی برای اثبات اینکه مثال (اَیدُس) درابتدا برای افلاطون قطعاً دلالت ارزشی داشت، چنانکه این امر در نزد میراث بر سقراط طبیعی بود، به کار می بَرد. فقط بعداً این کلمه برای آنکه تمام مفاهیم طبقه ای را در بر بگیرد بسط و گسترش یافت. به‌عقیدهٔ من اصولا این صحیح است، و تا اندازهٔ زیادی همین بسط و تعمیم کلمهٔ مثال بود (یعنی بسط و تعمیم صریح، زیرا قبلا بسط و تعمیم ضمنی و غیرصریح آن را دربرداشت) که توجّه افلاطون را به مشکلاتی از آن نوع که در *پارمنیدس* مورد بررسی قرار گرفته است سوق داد. زیرا، مادام که کلمهٔ «مثال» (اَیدوس) «حامل صفات اخلاقی و کیفیّات هنری است»،[۷۲] مادام که دارای طبیعت غایت ارزشی است، یعنی آدمیان را تحت الهام اِرُس سوق می دهد، مسألهٔ وحدت یا کثرتِ درونی آن این گونه آشکارا مطرح نمی شود: «خیر» و «زیبا» در «واحد» است. امّا همینِ که مُثُلِ انسان ودیگر اشیاءِ جزئیِ تجربهٔ ما صریحاً پذیرفته شد، عالَم مثالی عالَمی متکثّر یعنی تکراری از این عالم می شود. رابطهٔ مُثُل با یکدیگر و رابطهٔ آنها با اشیاءِ جزئی چیست؟ آیا اصلا وحدت واقعی وجود دارد؟ مثال «خیر»، برای آنکه به عنوان تکرار نامطلوب جزئیات حسّی به نظر نیاید، به قدر کافی از اشیاءِ جزئی محسوس دور است؛ امّا اگر مثالی از انسان، مثلا، «جدا و مفارق» از افراد انسان وجود داشته باشد، ممکن است این مثال انسان به عنوان تکرار ساده ای از افراد انسان جلوه کند. به علاوه، آیا مثال تماماً در هرفرد انسان حضوردارد، یا فقط جزئی از آن در هرفرد انسان حضور دارد؟ همچنین اگر سخن گفتن از شباهت بین افراد انسان ومثال انسان رواست، آیا نباید یك انسان ثالث (تریتوس آنتروپوس)، به منظور توجیه این شباهت، وضع کرد و بنابراین یك تسلسل نامتناهی پیش نمی آید؟ این گونه اعتراض را ارسطو علیه نظریهٔ مثالی اقامه کرد، امّا افلاطون خود قبلا متوجّه آن شده بود. منتهی افلاطون (چنانکه بعداً خواهیم دید) فکر می کرد که به این اعتراضات پاسخ داده است، امّا ارسطو فکر نمی کرد که افلاطون به آنها جواب داده است.

بنابراین در *پارمنیدس* مسألهٔ رابطهٔ اشیاءِ جزئی با «مثال» بحث شده است، و اعتراضاتی به تبیین سقراطی مطرح شده است. برطبق نظر سقراط این رابطه ممکن است به دو طریق توصیف و بیان شود: ۱) به عنوان بهره مندیِ (مِتِکسیس، مِتِخئین) شیءِ جزئی از مثال؛ ۲) به عنوان تقلیدِ (میمزیس) شیءِ جزئی از مثال، به این معنی که اشیاءِ جـزئی مشابهـات (هومویوماتا) و مقلّداتِ (میمه‌ماتا) مثال اند، و مثال نمونه یا سرمشق (پارادیگماتا) است. (به

۷۲. روش *دیالکتیك افلاطون*، ص ۵۵.

نظر ممکن نمی آید که این دو تبیین به دوره های مختلف تکامل فلسفی افلاطون مربوط باشد، زیرا هردو تبیین باهم در *پارمنیدس*[۷۳]، و هردو فکر در *مهمانی*[۷۴]، دیده می شوند.) اعتراضاتی که پارمنیدس علیه نظریّات سقراطی طرح می کند بدون شك انتقاد جدّی تلقّی شده است ــ چنانکه واقعاً چنین است ــ نه صرفاً یك «بازی فکری»، چنانکه اظهار عقیده شده است. این اعتراضات، اعتراضات واقعی است، و ظاهراً افلاطون کوشیده است تا نظریّهٔ مُثل خود را در کوششی برای روبرو شدن با چنین انتقادهایی که در *پارمنیدس* در دهان الئائیان می گذارد بپروراند.

آیا اشیاءِ جزئی از تمام مثال یا فقط از قسمتی از مثال بهره مندند؟ این است قضیّه دوحدّی[۷۵] که پارمنیدس، به عنوان نتیجهٔ منطقیِ تبیینِ رابطهٔ میان مُثل و اشیاءِ جزئی از طریقِ بهره مندی، مطرح می کند. اگر شقّ اوّل اختیار شود، درآن صورت مثال، که واحد است، تماماً درهریك از افراد کثیر موجود خواهد بود. اگر شقّ دوم اختیار شود، آنگاه صورت یا مثال درعین حال واحد و قابل تقسیم (یا کثیر) است. درهردو صورت تناقض پیش می آید. به علاوه، اگر اشیاءِ مساوی به سبب وجود مقداری تساوی مساوی اند،[۷۶] پس به واسطهٔ چیزی که کمتر از تساوی است مساوی اند. همچنین، اگر چیزی به سبب بهره مندی از بزرگی بزرگ است به واسطهٔ داشتن چیزی که کوچکتر از بزرگی است بزرگ است ــ که به نظر می رسد تناقض باشد. (باید دانست که این گونه اعتراضات براین فرض است که مُثل همان اشیاءِ جزئی باشند، و بنابراین از این جهت مفیدند که نشان می دهند که ملاحظهٔ مثال به این شیوه محال است.)

سقراط نظریهٔ تقلید را که اشیاءِ جزئی روگرفتهای مُثل، که خود الگوها یا نمونه هایی هستند، پیشنهاد می کند؛ شباهت اشیاءِ جزئی به مثال، بهره مندیِ آنها را از آن نشان می دهد. در مخالفت با این نظریّه پارمنیدس استدلال می کند که اگر اشیاءِ سفید شبیه سفیدی هستند، سفیدی نیز شبیه اشیاءِ سفید است. از این رو، اگر شباهت میان اشیاءِ سفید باید به وسیلهٔ وضع یك مثال سفیدی تبیین شود، شباهت میان سفیدی و اشیاءِ سفید نیز باید به وسیلهٔ وضع یك صورت عُلیا[۷۷] تبیین شود، و همین طور تا بی نهایت. ارسطو نیز به همین نحو استدلال می کرد، امّا آنچه واقعاً از این انتقاد نتیجه می شود این است که مثال صرفاً شیءِ جزئیِ دیگری نیست، و

۷۳. *پارمنیدس*، ۱۳۲ د ۱ به بعد.

۷۴. *مهمانی*، ۲۱۱ ب د (مِتِخونتا: مشارکات). در ۲۱۲ الف ۴، دربارهٔ متعلّقات حس به عنوان «ایدولا»: (تصویر) سخن رفته است، که دلالت بر «تقلید» دارد.

۷۵. dilemma یا قیاس ذوحدّین.

۷۶. یعنی اگر اشیاءِ جزئیِ مساوی از قسمتی از مثال تساوی بهره مندند. ــ م.

77. archetype

رابطهٔ میان اشیاءِ جزئی و مثال نمی‌تواند همان رابطهٔ میان اشیاءِ جزئی ِ مختلف باشد.[۷۸] پس این اعتراض به این معنی است که نشان می‌دهد که روابط واقعی باید بیشتر مورد ملاحظه قرار گیرد، لیکن این امر نشان نمی‌دهد که نظریّهٔ مُثُل بکلّی دورانداختنی و غیرقابلِ دفاع است.

اعتراض دیگری که مطرح می‌شود این است که برحسب نظریّهٔ سقراط مُثُل ناشناختنی خواهند بود. معرفت انسان مربوط است به اشیاءِ این دنیا، و روابط بین اشیاءِ فردی. مثلا ما می‌توانیم رابطهٔ میان خواجهٔ فردی و بردهٔ فردی را بشناسیم، لیکن این معرفت کافی نیست که ما را از رابطهٔ بین خواجگی مطلق (مثال خواجگی) و بردگی مطلق (مثال بردگی) آگاه کند. برای این مقصود باید معرفت مطلق کسب کنیم و ما دارای این معرفت نیستیم. این اعتراض نیز نشان می‌دهد که بیهوده است که ما عالَم مثالی را صرفاً عالَمی به موازات این عالَم ملاحظه کنیم: اگر باید عالَم مثالی را بشناسیم باید بنیادی عینی در این عالم موجود باشد که ما را قادر سازد تا آن را بشناسیم. اگر دو جهان صرفاً موازی‌اند، پس، همان طور که ما جهان محسوس را بدون اینکه قادر به شناختن عالم مثالی باشیم می‌شناسیم، همین طور عقل الهی می‌تواند عالم مثالی را بدون اینکه قادر به شناختن جهان محسوس باشد بشناسد.

اعتراضاتِ مطرح شده در *پارمنیدس* بی‌جواب می‌ماند، لیکن باید توجّه کرد که پارمنیدس علاقه‌ای به انکار هستی عالم معقول ندارد: او صراحةً می‌پذیرد که اگر کسی اصلا از قبول هستی مُثُل مطلق سر باز زند، در آن صورت از تفکّر فلسفی خارج شده است. بنابراین نتیجهٔ اعتراضاتی که افلاطون علیه خودش در *پارمنیدس* طرح می‌کند این است که وی را بر آن می‌دارد که بررسی دقیقتری دربارهٔ طبیعت عالَم مثالی و رابطهٔ آن با عالم محسوس بکند. به وسیلهٔ اِشکالاتی که مطرح شد روشن گشت که یك اصل وحدت لازم است که، درعین حال، کثرت را ابطال نکند. این مطلب دراین محاوره پذیرفته می‌شود، هرچند وحدت مورد نظر وحدت در عالم «صور» است، زیرا سقراط «در اندیشهٔ آن است که مشکل را فقط نسبت به فکر و نسبت به آنچه می‌توان مُثُل نامید حل کند نه نسبت به اشیاءِ محسوس.»[۷۹] بنابراین مشکلات در *پارمنیدس* حل نشده است؛ امّا این بحث را نباید به عنوان بطلان نظریهٔ مثالی تلقّی کرد، زیرا اِشکالات صرفاً دلالت دارند براینکه این نظریّه باید به طریقی خرسندکننده‌تر از آن که سقراط تاکنون توضیح داده است بیان شود.

---

۷۸. پروکلوس خاطرنشان می‌کند که رابطهٔ یك روگرفت به اصلش نه تنها رابطهٔ شباهت است، بلکه رابطهٔ اشتقاق از آن نیز هست، به طوری که این رابطه رابطهٔ مراعات نظیر و تناسب نیست. رجوع کنید به تیلور، *افلاطون*، ص ۳۵۸: «بازتاب من در آیینه بازتابی از چهرهٔ من است، امّا چهرهٔ من بازتاب آن نیست.»

۷۹. ۱۳۵ هـ ۱ـ۴.

درقسمت دوم این محاوره پارمنیدس بحث راشخصاً رهبری می کند وبه عهده می گیرد که «هنر» خویش را به وسیلهٔ تمثیل، یعنی روش ملاحظهٔ نتایجی که از یك فرضیّهٔ معلوم و نتایجی که از انکار آن فرضیّه جریان می یابد، نشان دهد. پارمنیدس پیشنهاد می کند که از فرض «واحد» شروع شود و نتایجی که از تصدیق یا انکار آن حاصل می شود مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد. فرقها وتمایزات مربوط به هریك مطرح می شود، واستدلال طولانی وپیچیده می گردد وبه نتیجهٔ رضایت بخشی نمی رسد. در کتابی مانند کتاب حاضر نمی توان آن استدلال را آورد، امّا باید خاطر نشان کرد که همان طور که قسمت اوّل *پارمنیدس* ردّ نظریّهٔ مُثُل نبود، این قسمت دوّم نیز ردّ نظریّهٔ «واحد» نیست. ردّ واقعی نظریّهٔ «واحد» مسلّماً نمی توانست دردهان پارمنیدس گذاشته شود، که افلاطون به او احترام بسیار می گذاشت. در *سوفسطائی* «بیگانهٔ الئائی» از اینکه به «پدرْ پارمنیدس» درشتی می کند پوزش می خواهد،[۸۰] امّا، چنانکه هاردی[۸۱] به شایستگی اظهارنظر می کند، این پوزش «اگر در محاوره ای دیگر پدرْ پارمنیدس به خود درشتی و بی حُرمتی کرده باشد چندان موجّه نیست.»[۸۲] به علاوه، در پایان *پارمنیدس* دربارهٔ این قول که «اگر واحد نباشد، پس هیچ چیز نیست» موافقت می شود. شرکت کنندگان در بحث نمی توانند دربارهٔ وضع کثیر یا رابطهٔ آن با «واحد» و حتّی طبیعت دقیق «واحد» مطمئن شوند؛ امّا لااقل موافقت دارند که «واحد» وجود دارد.

۶. در *سوفسطائی* موضوع مورد بحثِ اصحاب گفتگو تعریف سوفسطائی است. البتّه آنان می دانند که سوفسطائی چیست، امّا می خواهند طبیعت سوفسطائی را **تعریف** کنند تا او را در عبارت (لوگوس) روشنی به اصطلاح تثبیت کنند. به خاطر داریم که در *تئتتوس* سقراط این پیشنهاد را رد کرد که معرفت همان عقیدهٔ درست به اضافهٔ یك بیان (لوگوس) است؛ امّا درآن محاوره بحث مربوط به اشیاءِ جزئیِ محسوس بود، و حال آنکه در *سوفسطائی* بحث پیرامون مفاهیم طبقه ای[۸۳] است. بنابراین جوابی که به مشکل تئتتوس داده شد این است که معرفت عبارت است ازدرك مفهوم طبقه ای به وسیلهٔ جنس وفصل، یعنی به وسیلهٔ **تعریف**. روش نیل به تعریف تحلیل[۸۴] یا تقسیم (دیایرزیس: تقسیم، دیایرئین کَت آیده: تحلیل برحسب صور) است، که بدان وسیله مفهوم یا اسمِ مورد تعریف تحت یك جنس یا طبقهٔ وسیعتر، که سپس به اجزاءِ

---

۸۰. ۲۴۱ الف.

81. Mr. Hardie

۸۲. *مطالعه ای در افلاطون*، ص ۱۰۶.

83. class - concepts　84. analysis

مقوّم طبیعی خود تقسیم می شود، قرار می گیرد. یکی از این اجزاءِ مقوّمِ طبیعی مفهومی است که باید تعریف شود. قبل از تقسیم، عمل ترکیب و تألیف یا جمع آوری (سوناگئین اِیس هِن: جمع کردن در یکی، سوناگوگه: مجموعه، جامع) باید رخ دهد، که به واسطهٔ آن حدها[۸۵] [موضوعها یا محمولها]یی که لااقل در نظر اوّل همبسته اند، به منظور تعیین جنس که عمل تقسیم باید از آن آغاز شود، باهم گروه بندی و مقایسه شوند. طبقهٔ انتخاب شدهٔ وسیعتر به دو طبقهٔ فرعی که طارد یکدیگرند و به وسیلهٔ حضور یا غیابِ صفات ممیّزه ای ازیکدیگر مشخّص و متمایزند، تقسیم می شود؛ و این جریان ادامه می یابد تا مورد تعریف[۸۶] با پی گیری سرانجام به وسیلهٔ جنس و فصولش تعریف شود. (قطعهٔ بامزه ای از اپیکراتس[۸۷]، شاعر کمدی سرای، هست که طبقه بندیِ یك کدو تنبل را در آکادمی توصیف می کند.)

احتیاجی نیست که وارد جریان عملی پی گیری سوفسطائی، یا مَثَل ابتدائی افلاطون دربارهٔ روشِ تقسیم شویم (تعریف ماهیگیر[۸۸])؛ امّا باید خاطرنشان کرد که این بحث روشن می سازد که مُثُل می توانند در عین حال هم واحد و هم کثیر باشند. مثلا مفهوم طبقه ایِ «حیوان» واحد است؛ امّا درعین حال کثیر است، ازاین جهت که شامل طبقات فرعیِ «اسب»، «روباه»، «انسان» و غیره است. افلاطون چنان سخن می گوید که گویی صورت جنسیّه صورت نوعیّهٔ تابعه را فرامی گیرد یا در سراسر آنها منتشر است، با یکایك آنها «آمیخته» (ممتزج) است، و مع هذا وحدت خود را حفظ می کند. بین «صور» اشتراك (کوینونیا) هست، و یك «صورت» شریك دیگری و بهره مند (مِتِخئین) از اوست (چنانکه جملهٔ «حرکت وجود دارد» این معنی را می رساند که حرکت با وجود آمیخته است)؛ لیکن نباید تصوّر کنیم که اینکه یك صورت شریك دیگری و بهره مند از اوست به همان معنی است که فرد از صورت نوعیّه بهره دارد، زیرا افلاطون از فرد که با صورت نوعیّه آمیخته است سخن نمی گوید. بدین ترتیب «صور» تشکیل سلسله مراتبی می دهند که تابع «واحد» به عنوان عالی ترین «صورت» و شامل همهٔ «صور» است؛ امّا باید به خاطر داشت که برای افلاطون هرچه صورت «عالی تر» است غنی تر است، به طوری که دیدگاه او درمقابل دیدگاه ارسطو است، که در نظر وی هرچه مفهوم «انتزاعی»تر است فقیرتر است.

نکتهٔ مهمّی هست که باید به آن توجّه کرد. عمل تقسیم (البتّه افلاطون معتقد بود که تقسیم

85. terms 86. definiendum 87. Epicrates

۸۸. افلاطون دررسالهٔ *سوفسطائی* دربارهٔ روش تقسیم و طبقه بندی می گوید: آیا ماهیگیری (هنر ماهیگیر) را نباید به دو نوع عمده تقسیم کنیم: نوعی به وسیلهٔ دام ماهی می گیرد و نوع دیگر از راه زخم زدن، یعنی با قلّاب و زوبین. ـــ م.

منطقی درجات وجود واقعی را کشف می کند) نمی تواند به طور نامحدود امتداد یابد، زیرا نهایةً به صورتی می رسد که دیگر تقسیم نمی پذیرد. اینها انواع سافله یا صور تقسیم ناپذیر (آتوما آیده) هستند. مثلا صورت «انسان» در واقع به این معنی «کثیر» است که شامل جنس و همهٔ فصول مربوطه است، امّا به این معنی کثیر نیست که طبقات نوعیّهٔ تابعهٔ بیشتری را که بتواند به آنها تقسیم شود دربردارد. برعکس، تحت صورت تقسیم ناپذیرِ (آتومون آیدوس) «انسان» افراد انسان قرار دارند. بنابراین صور تقسیم ناپذیر پایین ترین پلّهٔ نردبان سلسله مراتب «صور» را تشکیل می دهند، و افلاطون به احتمال قوی توجّه کرده است که با فرود آوردن «صور»، به وسیلهٔ عمل تقسیم، تا سرحدّ قلمرو محسوس، یك حلقهٔ ارتباط بین محسوسات و نامحسوسات فراهم می کند. ممکن است چنین باشد که رابطهٔ بین افراد و انواع سافله قرار بوده است که دررسالهٔ *فیلسوف*، محاوره ای که حدس زده می شود که افلاطون قصد داشته است به دنبال رسالهٔ *سیاسی* (سیاستمدار یا مرد سیاسی)[89] بنویسد و هرگز ننوشته است، توضیح داده شود؛ امّا نمی توان گفت که این شکاف هرگز به نحو رضایت بخش پُر شده و ازمیان رفته است، و مشکل «جدایی» (خوریسموس) باقی مانده است. (جولیوس استنزل این پیشنهاد را مطرح می کند که افلاطون اصل تقسیم را تاجایی که به اتم برسد از دموکریتس اقتباس کرده است، که اتم وی در دست افلاطون «صورت اتمی» معقول می شود. یقیناً این نکته پرمعنی است که شکل هندسی سیمایی از اتم دموکریتس بود، درحالی که اَشکال هندسی در تصویر افلاطون از شکل گرفتن عالَم در *تیمائوس* نقش مهمّی ایفا می کند؛ امّا به نظر می رسد که رابطهٔ افلاطون با دموکریتُس همیشه باید حدسی و معمّاگونه باقی بماند.)[90]

من از «آمیزش و امتزاج» «صور» یاد کردم، امّا، همچنین باید توجّه کرد که «صور»ی وجود دارند که، لااقل در «خصوصیّات»، ناسازگارند، و به هم نمی آمیزند، مثلا «حرکت» و «سکون». اگر من بگویم «حرکت ساکن نمی شود» گفتهٔ من درست است، زیرا این حقیقت را بیان می کند که حرکت و سکون ناسازگارند و به هم نمی آمیزند: امّا اگر بگویم «حرکت سکون است» حکم من غلط و خطاست، زیرا ترکیبی را بیان می کند که به طور عینی محقّق نیست. بدین ترتیب برماهیّت حکم غلط که سقراط رادر *تئتتوس* متحیّر کرده بود روشنی افکنده می شود؛ هرچندمناسبتر از مشکل تئتتوس بحث حکم غلط در *سوفسطائی* (۲۶۲ هـ به بعد) است. افلاطون به عنوان نمونهٔ حکم درست می گوید، «تئتتوس می نشیند»، و به عنوان نمونهٔ حکم

89. *Statesman (Politicus)*

۹۰. رجوع کنید به فصل ۱۰، دموکریتس، در روش *دیالکتیك افلاطون*.

نادرست می گوید، «تئتتوس پرواز می کند.» خاطر نشان شده است که تئتتوس یك «فاعل»[۹۱] موجود است و پرواز کردن یك «صورت» (مثال) واقعی است، به طوری که حکم غلط حکمی دربارهٔ هیچ نیست. (هر حکم معنی‌دار دربارهٔ چیزی است، و بی معنی و نامعقول است که امور غیرموجود یا کذبهای عینی را بپذیریم.) حکم معنایی دارد، امّا رابطهٔ بهره مندی بین «نشستنِ» واقعی تئتتوس و «صورت» متغایر «پرواز کردن» وجودندارد. بنابراین آن حکم معنایی دارد، لیکن مطابق با واقع نیست. افلاطون با این اعتراض مواجه است که هیچ حکم نادرستی نمی تواند موجود باشد، زیرا با توسّل به نظریّهٔ «صور» (مُثُل) (که در تئتتوس دیده نمی شود، با این نتیجه که در آن محاوره مشکل نمی توانست حل شود) این گفته معنایی ندارد. «ما فقط به واسطهٔ به هم بافتنِ «صور» می توانیم گفتاری داشته باشیم.»[۹۲] مقصود این نیست که تمام احکام معنی‌دار باید منحصراً با «صور» سروکار داشته باشد (زیرا می توانیم احکام معنی‌دار دربارهٔ اشیاءِ مفرد نظیر تئتتوس بسازیم)، بلکه مقصود این است که حکم معنی‌دار مستلزم استعمالِ لااقل یك «صورت» است، مانند «نشستن» در حکم درستِ «تئتتوس می نشیند.»[۹۳]

بدین ترتیب *سوفسطائی* تصویر سلسله مراتبی از «صور» را، که به طور منظّم به هم پیوسته و ترکیب شده اند، به ما نشان می‌دهد؛ امّا این مسأله را که رابطهٔ جزئیّات با «صور تقسیم‌ناپذیر» چیست حل نمی کند. افلاطون اصرار دارد که تصاویر و اشباح (آیدولا) چیزهایی هستند که لاوجود نیستند، امّا در عین حال کاملا واقعی نیستند؛ لیکن در *سوفسطائی* تصدیق می کند که دیگر ممکن نیست برخصیصهٔ کاملا نامتغیرِ تمام واقعیّت[۹۴] پافشاری کرد. وی همچنان معتقد است که «صور» نامتغیّرند، امّا حرکت روحانی به نحوی باید «واقعی»[۹۵] باشد. «حیات، نفس، فاهمه» باید در آنچه کاملا واقعی است جایی داشته باشند، زیرا، اگر کلّ واقعیّت هر تغیّری را طرد کند، عقل (که مستلزم حیات است) اصلا هیچ جا وجود واقعی نخواهد داشت. نتیجه آنکه «باید قبول کنیم که آنچه تغییر می کند و خود تغیّرْ اشیاءِ واقعی هستند»[۹۶]، و «کلّ واقعیّت یا

---

91. subject

۹۲. *سوفسطائی*، ۲۵۹ هـ ۵ـ۶.

۹۳. وضع کردن «صورِ» «نشستن» و «پرواز کردن» می تواند کاربردِ منطقیِ اصول افلاطون باشد، امّا آشکارا مشکلات بزرگی پیش می‌آید. ارسطو اشاره می کند که معتقدان نظریّهٔ مثالی از وضع کردن مُثُل جواهر طبیعی فراتر نرفتند (*مابعدالطّبیعه*، ۱۰۷۹ الف). وی همچنین ادّعا می کند که بنابر نظر افلاطونیان مُثُل نِسَب (relations) وجود ندارد، و می‌خواهد بفهماند که آنان به مُثُل نفی معتقد نبودند.

94. Reality 95. Real

۹۶. ۲۴۹ ب ۲ـ۳.

مجموع اشیاء در عین حال هم تغییرناپذیر و هم در تغیّر است.»[۹۷] بنابراین وجود واقعی باید شامل حیات و نفس و عقل باشد، و اینها نیز مستلزم تغیّر باشند؛ امّا دربارهٔ تصاویر و اشباح (آیدولا)، محسوس محض و متغیّر دائمی، صیرورت صِرف، چطور؟ رابطهٔ این قلمرو نیمه واقعی با وجود واقعی چیست؟ به این پرسش در *سوفسطائی* پاسخ داده نشده است.

۷. در *سوفسطائی*[۹۸] افلاطون صریحاً اعلام می‌کند که تمام آمیختهٔ «صور»، سلسلهٔ اجناس و انواع، مشمول در یك «صورتِ» فراگیر، یعنی صورت وجود، است، و وی یقیناً معتقد بود که در پی‌گیری ساختمان سلسلهٔ «صور» به وسیلهٔ تحلیل و تقسیم (دیایرزیس) نه تنها ساختمان صور منطقی بلکه ساختمان صور «واقعی» را از لحاظ هستی‌شناسی کشف کرده است. امّا خواه در تقسیم اجناس و انواع موفّق بوده یا موفّق نبوده، آیا این امر هیچ کمکی به او برای فائق آمدن بر مشکلِ «خوریسموس»، یعنی جدایی بین جزئیات و **انواع سافله**، می‌کند؟ در *سوفسطائی* وی نشان داد که چگونه تقسیم را باید ادامه داد تا به صورت تقسیم‌ناپذیر (آتومون آیدوس) رسید، که در درك و فهم آن گمان (دوکسا) و ادراك حسّی (آیستزیس) دخالت دارد، هرچند تنها عقل (لوگوس) است که کثرت «نامتعیّن» را تعیّن می‌دهد. محاورهٔ *فیلبوس* همین را فرض می‌کند که ما باید بتوانیم تقسیم را با قراردادنِ حدّی برای نامحدود به پایان برسانیم و جزئیّات حسّی را در پایین‌ترین طبقه، تا آنجا که بتوانند فهمیده ودرك شوند، دریابیم (در *فیلبوس* مُثُل، هِنادس (وحدتها) یا مونادس (یگانه‌ها) نامیده شده است). نکتهٔ مهمّی که باید به آن توجّه کرد این است که برای افلاطون جزئیات حسّی، من حیث هی، نامحدود و نامتعیّن‌اند: آنها فقط تا جایی محدود و متعیّن‌اند که در ظرف صورت تقسیم‌ناپذیر (آتومون آیدوس) درآیند. معنی این جمله این است که جزئیاتِ حسّی تاآنجا که در ظرف صورت تقسیم‌ناپذیر درنیایند و نتوانند درآیند، اصلا اشیاءِ حقیقی نیستند: کاملا واقعی نیستند. افلاطون درپی‌گیری تحلیل و تقسیم (دیایرزیس) تا صورت تقسیم‌ناپذیر، به نظر خود، کلّ واقعیّت را درمی‌یابد. همین او را قادر می‌سازد که چنین سخن بگوید: «امّا صورت نامتناهی رانباید برکثیر منطبق کرد، مگر آنکه کسی تعداد کامل آن، یعنی تعداد بین واحد و نامتناهی را شناخته باشد؛ وقتی این امر دانسته شد، هر شیءِ فردیِ متکثّری را می‌توان از یاد بُرد و در نامتناهی رها کرد.»[۹۹] به عبارت دیگر، تقسیم بایدادامه یابد تا آنگاه که اشیاءِ جزئی در واقعیّت معقولشان در صورت تقسیم‌ناپذیر درك شوند: وقتی این کار انجام پذیرفت، باقی مانده، یعنی جزئیات حسّی را از جنبهٔ نامعقولشان که برای عقل (لوگوس) درك نشدنی است، می‌توان به قلمرو آنچه گذرا و فقط نیمی واقعی است،

---

۹۷. ۲۴۹ د ۳ـ۴.　۹۸. رجوع کنید به ۲۵۳ ب ۸ به بعد.　۹۹. *فیلبوس*، ۱۶ د ۷ـ هـ ۲.

که حقیقةً نمی‌توان گفت هستند، رها کرد. بنابراین مسألهٔ جدایی (خوریسموس) از دیدگاه خود افلاطون ممکن است حل شده باشد؛ امّا از دیدگاه کسی که نظریّهٔ او را دربارهٔ جزئیّات حسّی قبول ندارد این مسأله تا حل شدن فاصلهٔ بسیار دارد.

۸. امّا هرچند ممکن است افلاطون فکر کرده باشد که مسألهٔ «جدایی» (خوریسموس) را حل کرده است، باز هم این مطلب باقی ماند که نشان دهد چگونه جزئیّات حسّی اصلا به وجود می‌آیند. حتّی اگر تمام سلسله مراتب «صور»، ساختمان پیچیده‌ای که مشمول در «واحدِ» فراگیرندهٔ همه چیز است، مثال «وجود» یا «خیر»، اصل نهائی ومُبیّن خود و «واقعی» و «مطلق» باشد، با وجود این ضروری است که نشان داده شود که چگونه عالَم نمود، که لاوجود صِرف نیست، ولو آنکه به طور کامل وجود نیست، به وجود آمده است؟ آیا عالم نمود از «واحد» صادر شده است؟ اگر نه، علّت آن چیست؟ افلاطون کوشیده است که به این سؤال در *تیمائوس* پاسخ دهد، هرچند دراینجا من فقط می‌توانم به طور خیلی مختصر جواب او را خلاصه کنم، چون بعداً وقتی نظریّات فیزیکی افلاطون را بحث می‌کنم به *تیمائوس* بازمی‌گردم.

در *تیمائوس* دمیورژ (صانع عالَم) چنین تصویر شده است که اَشکال هندسی را به کیفیّات اولیّه در «ظرف» یا «مکان» اِعطا می‌کند، و بدین سان بی‌نظمی را به نظم درمی‌آورد و در ساختن عالَم، از قلمرو معقول «صور» سرمشق می‌گیرد. منظور از بیان افلاطون دربارهٔ «آفرینش» به احتمال قوی بیان آفرینش در زمان یا از هیچ[100] نیست: بلکه این بیان تجزیه و تحلیلی است که بدان وسیله ساختمان منتظم عالَم مادّی، دستاورد یك علّت عقلانی، از خواءِ[101] (بی‌نظمی و آشفتگیِ) «اوّلیّه» متمایز می‌شود، بدون اینکه وجود آن بالضّروره مستلزم این باشد که خواء همیشه بالفعل وجود داشته است. اوّلی بودن خواء محتملا فقط به معنی منطقی آن است نه به معنی زمانی یا تاریخی آن. امّا اگر چنین است، پس قسمت نامعقول عالَم مادّی صرفاً فرض شده است: این قسمت «درکنار» عالَم معقول وجود دارد. ظاهراً یونانیان هرگز واقعاً امکان خلقتِ از هیچ را درنظر نگرفته‌اند. درست همان طور که عمل منطقیِ تقسیم (دیایرزیس) در «صورت تقسیم‌ناپذیر» (آتومون آیدوس) متوقّف می‌شود و افلاطون در *فیلبوس* جزئیِ صِرف را در نامتناهی (آپیرون) (نامتعیّن) رها می‌کند، همین طور در تحلیل فیزیکیِ *تیمائوس*، جزئی صِرف، یعنی عنصر نامعقول (که هرگاه منطقاً ملاحظه می‌شود نمی‌تواند تحت صورت تقسیم‌ناپذیر درآید) در قلمرو آن چیزی که «در حرکت ناموزون و نامنظّم»[102] است رها

100. ex nihilo 101. chaos

۱۰۲. *تیمائوس*، ۳۰ الف ۴ـ۵.

می‌شود. بنابراین، درست همان‌طور که، از لحاظ منطق افلاطونی، جزئیّات حسّی، من حیث هی، نمی‌توانند مورد استنتاج قرار گیرند و نمی‌توانند کاملاً معقول گردند (مگر هگل نمی گفت که قلم کروگ[۱۰۳] را نمی‌توان استنتاج کرد؟)، همین طور در فیزیك افلاطونی، عنصر خوائی (بی نظمی)، که عقل نظم را به آن وارد می کند، تبیین نمی شود: بی شك افلاطون فکر می کرد که عنصر خوائی غیرقابل تبیین است. نه می‌تواند استنتاج شود و نه از هیچ آفریده شده است. دربارهٔ آن فقط می‌توانیم بگوییم که هست (حقیقت تجربی دارد). بنابراین مسألهٔ «خوریسموس» (جدایی) باقی می‌ماند، زیرا با آنکه خواه ممکن است «غیر واقعی» باشد، لاوجود صِرف نیست: عاملی است در این عالَم، عاملی که افلاطون آن را تبیین ناکرده رها می کند.

۹. من مُثُل یا «صور» را به عنوان ساختمانی منظّم و معقول نشان دادم که در تمامیّت خود یك «واحد در کثیر» را تشکیل می‌دهد، به نحوی که هرمثال فرعی خودش یك «واحد در کثیر» است، تا برسد به مثال تقسیم ناپذیر (آتومون آیدوس)، که نامتناهی (آپیرون) در تحت آن قرار دارد. این آمیختهٔ صور، «مطلقِ» منطقی ـ وجودی است. اکنون باید این مسأله را مطرح کنم که آیا افلاطون مُثُل را به عنوان «افکار» خدا یا به عنوان مستقل از خدا ملاحظه کرده است. در نظر نوافلاطونیان، مُثُل «افکار» خدا بودند: تا کجا چنین نظریّه‌ای را می‌توان به خود افلاطون نسبت داد؟ اگر چنین نسبتی بتوان داد، واضح است که راهی دراز به سوی نشان دادن اینکه چگونه «عالَم مثالی» در عینِ حال یك وحدت و یك کثرت است پیموده شده است ــ وحدت از آن جهت که مشمول در «روح» الهی[۱۰۴] یا اصل عقلانی (نوس) و تابع «طرح الهی» است، و کثرت از آن جهت که غنای محتوای «فکر» الهی را منعکس می کند، و نیز از آن جهت که فقط در طبیعت در تعداد کثیری از اشیاءِ موجود تحقق‌پذیر است.

در کتاب دهمِ جمهوری[۱۰۵] افلاطون می گوید که خدا صانعِ (فیتورگوس = فوتورگوس) تخت مثالی (ایدئال) است. و علاوه بر آن، خدا صانع تمام دیگر اشیاء است ــ «اشیاء» در این زمینه به معنی سایر ذوات است. از اینجا به نظر می‌رسد که خدا تخت مثالی را با اندیشیدن

---

۱۰۳. Krug، ظاهراً شخصی به نام کروگ چون می پنداشته که هگل در فلسفهٔ طبیعت خود سعی به استنتاج همهٔ چیزهای واقع ا زمثال محض دارد از هگل می پرسد که آیا می تواند قلمی را نیز که «کروگ» با آن چیز می نوشته از مثال محض استنتاج کند. هگل در حاشیه ای طنزآمیز می نویسد که فلسفه دل مشغولیهایی مهمتر از قلم «کروگ» دارد. رجوع کنید به فلسفهٔ هگل، استیس، ترجمهٔ حمید عنایت، فرازهای ۴۲۵ و ۴۲۷. ــ م.

104. Divine Mind

۱۰۵. جمهوری، ۵۹۷ ب ۵ـ۷.

دربارهٔ آن آفریده است، یعنی با داشتن مثال جهان در عقل[۱۰۶] [علم] خویش، و همین طور مثال انسان و مثال لوازم او را. (البتّه افلاطون نمی‌پنداشته که تخت مثالیِ مادّی وجود دارد.) به علاوه، از آنجا که افلاطون از خدا به عنوان «پادشاه» و «حقیقت» سخن می گوید (شاعر تراژدی نویس در مرحلهٔ سومِ دوری از قلمرو پادشاهان ملکوتی و حقایق است[۱۰۷])، و حال آنکه قبلا از مثال «خیر» به عنوانِ حقیقت برین و عقل سرشار[۱۰۸] و به عنوان صانع و سازندهٔ وجود و ذات در اشیاءِ معقول (مُثُل) سخن گفته بود،[۱۰۹] به خوبی ظاهر می‌شود که قصد افلاطون این است که خدا را با مثالِ «خیر» یکی بگیرد.[۱۱۰] کسانی که می خواهند باور کنند که فکر واقعی افلاطون اینِ بوده است و تا آنجا پیش می‌روند که «خدا» را به معنی خداشناختیِ آن تفسیر می کنند، طبیعةً به *فیلبوس*[۱۱۱] استناد می کنند که از آن چنین برمی آید که روح[۱۱۲] (یا عقل) که برجهان حکومت می کند و به آن نظم می‌بخشد دارای نفس است (سقراط یقیناً می گوید که عقل و روح بدون نفس نمی‌تواند وجود داشته باشد)، به طوری که خدا موجودی حیّ و عاقل خواهد بود. بدین ترتیب ما خدایی شخصی خواهیم داشت، که روحش «جایگاه» مُثل است، و کسی است که جهان را نظم می‌دهد و بر آن حکومت می کند، «پادشاه آسمان و زمین.»[۱۱۳]

این را انکار نمی کنم که در تأیید این تفسیرِ فکر افلاطون خیلی چیزها باید گفته شود: و به علاوه، این امر برای تمام کسانی که آرزومند کشف یك نظام آراسته و منظّم نزد افلاطون و یك نظام خداشناختی هستند طبیعةً جالب توجّه است. لیکن امانت عمومی انسان را وادار می کند اِشکالات بسیار جدّی را علیه این تفسیر آراسته قبول کند. مثلا، در *تیمائوس* افلاطون دمیورژ را به عنوان واردکنندهٔ نظم در جهان و پدیدآورندهٔ اشیاءِ طبیعی بر طبق الگوی مُثُل یا «صور»

106.intellect

۱۰۷. اشاره است به گفتهٔ افلاطون (جمهوری ۵۹۷ ب) که مقلّد (نقّاش، نمایشنامه نویس...) در مرحلهٔ سومِ دوری از حقیقت (اصل) است. ــ م.

۱۰۸. جمهوری، ۵۱۷ ج ۴.

۱۰۹. جمهوری، ۵۰۹ ب ۶ـ۱۰.

۱۱۰. اینکه افلاطون از خدا به عنوان «پادشاه» و «حقیقت» سخن می گوید، و حال آنکه مثال «خیر» «منبع حقیقت و عقل» است، چنین القا می کند که خدا یا «عقل» نباید با «خیر» یکی گرفته شود. تفسیری نوافلاطونی بیشتر بر این معنی دلالت دارد.

۱۱۱. *فیلبوس*، ۳۰ ج ۲ ـ هـ ۲.

112. Mind

۱۱۳. *فیلبوس*، ۲۸ ج ۶ به بعد.

تصویر می‌کند. محتمل است که دمیورژ تصویری رمزی باشد که نمایندهٔ عقل است که افلاطون یقیناً معتقد بود که در جهان عمل می‌کند. در *قوانین*، وی تأسیس یك شورای شبانه یا بازرسی را برای تأدیب و مجازات منکران خداوند پیشنهاد می‌کند. و امّا «منکر خدا» در نظرِ افلاطون پیش از هرچیز کسی است که عمل عقل را در جهان انکار می‌کند. افلاطون یقیناً می‌پذیرد که نفس و عقل به «واقعی» متعلّق اند، امّا ظاهراً نمی‌توان با یقین تصدیق کرد که درنظر افلاطون عقل الهی «جایگاه» مُثُل است. در واقع می‌توان استدلال کرد که از دمیورژ به عنوان کسی که می‌خواهد «تمام اشیاء را تا آنجا که ممکن است شبیه خود گرداند» و می‌خواهد «تمام اشیاء خوب باشند»[114] سخن رفته است ــ عباراتی که می‌رساند که جدایی دمیورژ از مُثُل افسانه است و، در فکرِ واقعی افلاطون، او خیر و منشأ نهائی مُثُل است. اینکه *تیمائوس* هرگز نمی‌گوید که دمیورژ مُثُل را آفریده یا منشأ آنهاست، بلکه آنها را متمایز از او می‌انگارد (دمیورژ به عنوان علّت فاعلی توصیف شده است و مُثُل به عنوان علّت نمونه‌ای)، به نظر نمی‌رسد که دلیل قطعی باشد براینکه افلاطون آنها را با هم یگانه نمی‌شمارد؛ امّا لااقل باید ما را برحذر دارد از اینکه به طور قاطع اظهارنظر کنیم که او آنها را با هم یگانه می‌شمارد. به علاوه اگر «رهبر» و خدای نامهٔ ششم همان دمیورژ یا عقل الهی است، پس «پدر» کیست؟ اگر «پدر» همان «واحد» است، پس به نظر نمی‌رسد که بتوان «واحد» و تمامی سلسله مراتب مُثُل را به عنوان افکار دمیورژ تبیین کرد.[115]

امّا اگر عقل الهی[116] نهائی [یعنی مبدأ اوّل] نیست، آیا ممکن است که «واحدْ» نهائی باشد، نه تنها به عنوان علّت نمونه‌ایِ نهائی، بلکه همچنین به عنوان علّت فاعلیِ نهائی، به گونه‌ای که خود همان طور که «مافوق» ذات است «مافوق» روح و نفس هم باشد؟ در این صورت، آیا می‌توانیم بگوییم که عقل الهی به نحوی (البتّه به طور بی زمان) از «واحد» ناشی و صادر شده است، و این «عقل» حاوی مُثُل به عنوان افکار است یا «در کنار» مُثُل وجود دارد (چنانکه در *تیمائوس* به شرح آمده است)؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توانیم افلاطون را به روش نوافلاطونی تفسیر کنیم؟[117] اشارهٔ مربوط به «رهبر» و «پدر» در نامهٔ ششم را می‌توان در تأیید این تفسیر فهمید، و حال آنکه این حقیقت که از مثال «خیر» هرگز به عنوان یك نفس سخن

۱۱۴. *تیمائوس*، ۲۹ هـ ۱ـ ۳۰ الف ۷.

۱۱۵. هرچند در *تیمائوس*، ۳۷ ج، «پدر» به معنی دمیورژ است.

116. Divine Reason

۱۱۷. نوافلاطونیان معتقد بودند که عقل الهی نهائی نیست، بلکه از «واحد» صادر شده است.

نرفته است می تواند به این معنی باشد که «خیر» فراتر از نفس است، یعنی بیشتر از نفس، نه کمتر از نفس. این که در *سوفسطائی* افلاطون از زبان «بیگانهٔ الئائی» می گوید که «واقعیّت یا مجموع اشیاء» باید شامل نفس و عقل و حیات باشد،[۱۱۸] دلالت دارد بر اینکه «واحد» یا کلّ واقعیّت («پدر» در نامهٔ ششم) نه تنها مُثُل بلکه روح را نیز دربردارد. اگر چنین است، رابطهٔ «روح» با «نفس عالَم» در *تیمائوس* چیست؟ نفس عالَم و دمیورژ در آن محاوره از یکدیگر متمایزند (زیرا دمیورژ به عنوان سازندهٔ نفس عالَم وصف شده است)؛ امّا در *سوفسطائی* گفته می شود که عقل باید حیات داشته باشد، و این هردو باید نفس داشته باشند «که در آن قرار گیرند.»[۱۱۹] با وجود این ممکن است که ساختن «نفس عالَم» توسّط دمیورژ نباید به معنی تحت اللّفظی آن گرفته شود، بخصوص که در *فدروس* بیان شده است که نفس خود یك آغاز است و نامخلوق است،[۱۲۰] و نفس عالم و دمیورژ با هم نمایندهٔ عقل الهی اند که درونی جهان است. اگر چنین است، پس ما «واحد»، واقعیّت اعلیٰ، یعنی دربردارنده و به یك معنی منشأ (هرچند نه خالق در زمان) عقل الهی (= دمیورژ = نفس عالَم) و صور را خواهیم داشت. پس ما می توانیم از عقل الهی به عنوان «روح خدا» (اگر ما خدا را با «واحد» معادل بگیریم) و از «صور» به عنوان «افکار» خدا سخن گوییم؛ امّا باید به خاطر داشته باشیم که چنین تصوّری شباهت نزدیکتری به طریقهٔ مذهب نوافلاطونیِ متأخّر دارد تا به یك فلسفهٔ مخصوصاً مسیحی.

اینکه افلاطون تصوّری از آنچه می خواسته است بگوید داشته چندان نیازی به تأکید ندارد، لیکن نظر به شواهدی که دردست داریم باید از اینکه به نحوی قاطع دربارهٔ مقصود وی اظهارعقیده کنیم اجتناب ورزیم. بنابراین، هرچند نویسندهٔ این کتاب مایل است که فکر کند که تفسیر دوّم شباهتی به آنچه افلاطون واقعاً می اندیشیده دارد، بسیار دور است از اینکه آن را یقیناً به عنوان فلسفهٔ موثّق افلاطون عرضه کند.

۱۰. اکنون باید به اختصار دربارهٔ مسألهٔ مورداختلافِ جنبهٔ ریاضی نظریّهٔ مثالی بحث کنیم.[۱۲۱] مطابق نظر ارسطو[۱۲۲]، افلاطون می گفت که:

(یك) صور اعدادند؛

(دو) اشیاء به سبب بهره مندی از اعداد موجودند؛

(سه) اعداد مرکّب اند از واحد و «بزرگ و کوچك» یا «دوی نامتعیّن» (آئوریستوس دوآس)

---

۱۱۸. *سوفسطائی*، ۲۴۸ هـ ۶ـ۲۴۹ د ۴. ۱۱۹. ۲۴۹ الف ۴ـ۷. ۱۲۰. ۲۴۵ ج ۵ـ ۲۴۶ الف ۲.

۱۲۱. دَین من به بحث پروفسور تیلور دربارهٔ این مطلب برای همهٔ کسانی که مقالات او را در مجلّهٔ *Mind* (اکتبر ۱۹۲۶ و ژانویهٔ ۱۹۲۷) خوانده اند آشکار است. رجوع کنید به ضمیمهٔ کتاب *افلاطون*.

۱۲۲. *مابعدالطّبیعه*، آلفا، ۶، ۹؛ مو و نو.

به جای نامحدود (آپیرون) و حدّ (پِراس) که فیثاغوریان می اندیشیدند؛

(چهار) ریاضیّات (ماته‌ماتیکا) وضع واسطه‌ای بین «صور» و اشیاء دارند. دربارهٔ موضوع ریاضیّات یا «واسطه‌ها»، وقتی که از «خط» سخن می گفتم، بحث کرده‌ام؛ بنابراین بررسی مسائل زیر باقی می‌ماند:

(یك) چرا افلاطون «صور» را با «اعداد» یکی گرفت و منظورش چه بود؟

(دو) چرا افلاطون می گفت که اشیاء به واسطهٔ بهره‌مندی از اعداد موجودند؟

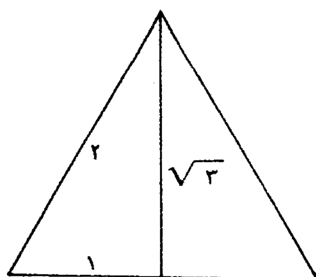
(سه) مقصود از ترکیب «واحد» و «بزرگ و کوچك» چیست؟

این مسائل را فقط به طور خیلی مختصر می‌توانم بحث کنم. بحث کافی نه تنها مستلزم دانش بسیار در ریاضیّات قدیم و جدید است، دانشی بسیار بیشتر از آنچه نویسندهٔ حاضر دارد؛ بلکه موردتردید است که، با موادّی که دراختیار ماست، حتّی متخصّص ریاضیّات هم بتواند بحثی واقعاً کافی و قطعی ارائه دهد.

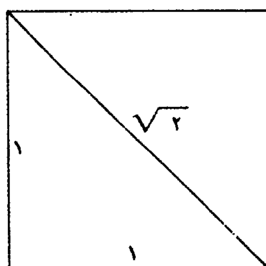
(یك) محرّك افلاطون در یکی گرفتن «صور» با «اعداد» به نظر می آید که عقلانی کردن یا معقول گردانیدن عالَم مرموز و متعالی «صور» باشد. معقول گردانیدن در این مورد به معنی یافتن **اصل نظم** است.

(دو) اشیاءِ طبیعی اصل نظم را تااندازه‌ای تجسّم می‌دهند: آنها نمونه‌هایی از کلّی منطقی‌اند و گرایش بدان دارند که صورت خود را متحقّق سازند: آنها دستاورد عقل و جلوه گاه طرح‌اند.

(الف) این حقیقت در *تیمائوس* به این بیان اظهار شده است که صفات محسوس اجسام بستگی به ساختمان هندسی ذرّات آنها دارد. این ساختمان هندسی به وسیلهٔ ساختمان سطوح آنها متعیّن می شود، و ساختمان سطوح آنها به وسیلهٔ ساختمان دونوع مثلّث (متساوی السّاقین قائم الزاویه و قائم الزاویهٔ مختلف الاضلاع) که از آنها ساخته شده‌اند. نسبتهای اضلاع مثلّثها را به یکدیگر می‌توان با عدد بیان کرد.



نصف مثلّث متساوی‌الاضلاع یا
مثلث قائم‌الزاویهٔ مختلف الاضلاع



نصف مربّع یا مثلث
قائم‌الزاویهٔ متساوی‌السّاقین

(ب) بیان دیگری دربارهٔ همین حقیقت نظریّهٔ *اپینومیس* است که حَرکات پیچ در پیچ ظاهری اجرام آسمانی (نخستین اشیاءِ موردِ پرستش رسمی) واقعاً با قانون ریاضی تطبیق می‌کنند و بدین سان مُبیّن حکمت خداوندند.[۱۲۳]

(ج) بنابراین اجسام طبیعی اصل نظم را تجسّم می‌دهند و ممکن است، کمابیش، به نحو ریاضی بیان شوند. ازسوی دیگر، نمی‌توانند کاملا به طور ریاضی بیان شوند ــ آنها عدد نیستند ــ زیرا امکان و عدم ضرورت، یعنی عنصر غیرعقلانی یا «مادّه»، را نیز تجسّم می‌دهند. بنابراین نمی‌توان گفت که آنها عددند. بلکه از اعداد بهره‌ورند.

(سه) این صفتِ تا اندازه‌ای غیرعقلانیِ اشیاءِ طبیعی کلید فهم «بزرگ و کوچك» را به ما می‌دهد.

(الف) سه عددی که نسبت اضلاع به یکدیگر را نشان می‌دهد، در مورد مثلّث قائم‌الزاویهٔ متساوی‌السّاقین، ۱، ۱، $\sqrt{2}$ است، و در مورد مثلّث قائم‌الزاویهٔ مختلف الاضلاع، ۱، $\sqrt{3}$، ۲ است. پس در هردو مورد یك عنصر «اصمّ» که **امکان** را در اشیاءِ طبیعی بیان می کند وجود دارد.

(ب) تیلور خاطرنشان می‌کند که در یك رشته کسر ــ امروزه مشتقّ از «کسر مسلسل» است، امّا خود افلاطون واقعاً به آن اشاره کرده است[۱۲۴] و همچنین تئو اهل اسمیرنا[۱۲۵] ــ ارقام متناوب در حال ترقّی به $\sqrt{2}$، به عنوان حدّ و مرز فوقانی، میل می کنند؛ در حالی که ارقام متناوب دیگر در حال تنزّل به $\sqrt{2}$، به عنوان حدّ و مرز تحتانی، میل می کنند. بنابراین ارقام تمام رشته در ترتیب اصلیشان، متناوباً «بزرگتر و کوچکتر» از $\sqrt{2}$ هستند، در حالی که با هم به $\sqrt{2}$ به عنوان یگانه حدّ مشترکشان میل می کنند. پس ما خصائص بزرگ و کوچك یا دوی نامتعیّن را داریم. خصیصهٔ «بی پایانیِ» کسر مسلسل یعنی «اصم بودن» آن به نظر می‌رسد که با عنصر مادّی، یا عنصر لاوجود، در تمام آنچه صیرورت دارد، یکی باشد. این یك بیان ریاضیِ خصیصهٔ جریان دائم هراکلیتی دربارهٔ موجودات طبیعی است.

این ممکن است دربارهٔ اجسام طبیعی نسبةً روشن به نظر رسد. امّا دربارهٔ این گفتهٔ ارسطو که «از بزرگ و کوچك به وسیلهٔ بهره‌مندی از «واحد»، «صور»، یعنی «اعداد»، ناشی می شوند» چه می توان کرد؟[۱۲۶] به عبارت دیگر، چگونه می توانیم تعمیم ترکیب صورت ـ مادّه را نسبت

---

۱۲۳. ۹۹۰ ج ۵ ـ ۹۹۱ ب ۴.　　۱۲۴. جمهوری، ۵۴۶ ج.

۱۲۵. Theo of Smyrna، *طرح موضوع*، نشر هیلر Hiller، ۴۳، ۵ـ۴۵، ۸.

۱۲۶. *مابعدالطبیعه*، ۹۸۷ ب ۲۱ـ۲۲.

به خود اعداد صحیح تبیین کنیم؟

اگر رشته اعدادِ $1+\frac{1}{2}+\frac{1}{4}+\frac{1}{8}+\cdots+\frac{1}{2^n}+\cdots$ را درنظر بگیریم، رشته‌ای داریم که به عدد ۲ میل می کند. پس واضح است که رشته‌ای نامتناهی از کسور مُنطِق[۱۲۷] ممکن است به یك حدّ مُنطِق میل کند، و نمونه‌هایی می‌توان ارائه داد که درآنها «بزرگ و کوچك» (مِگا کای میکرون) مندرج باشد. ظاهراً افلاطون این ترکیبِ «بزرگ و کوچك» را به خود اعداد صحیح تعمیم داده است، امّا این حقیقت را نادیده گرفته است که ۲ را به عنوان حدّ میل نمی‌توان با عدد صحیح ۲ یکی گرفت، زیرا اعداد صحیح به عنوان رشته‌ای فرض شده‌اند که اعداد مایل به حدّ از آنها ساخته شده‌اند. در آکادمیِ افلاطونی اعداد صحیح از «واحد» به کمك «دوی نامعیّن» (آئوریستوس دوآس)، که ظاهراً با عدد صحیح ۲ یکی گرفته شده و عهده‌دار نقش مضاعف کردن است، مشتق یا «استخراج» شده‌اند. نتیجه اینکه اعداد صحیح دررشته‌ای غیرمُنطِق مشتق شده‌اند. به طور کلّی تا وقتی که تاریخِ دقیقِ زبان‌شناختیِ ریاضیّات روشنایی تازه‌ای بر موضوع نیکفنده است، می‌توانیم بگوییم که نظریهٔ ترکیب اعداد صحیح از «واحد» و «بزرگ و کوچك» همچنان به صورت زائدهٔ معمّاآمیزی بر نظریّهٔ افلاطونیِ مُثُل جلوه خواهد کرد.

۱۱. دربارهٔ گرایشِ تامّ و تمام به ریاضی کردنِ[۱۲۸] همه چیز، باید بگویم که نمی‌توانم آن را جز به عنوان امری ناموفّق ملاحظه کنم. این که واقعی عقلانی است فرض قبلی هرفلسفهٔ جزمی است، امّا از اینجا نتیجه نمی‌شود که ما می‌توانیم تمامی واقعیّت را عقلانی کنیم.[۱۲۹] کوشش برای احاله و تأویل تمامی واقعیّت به ریاضیّات نه تنها کوششی است برای عقلانی کردن تمامی واقعیّت ــ که ممکن است گفته شود مشغلهٔ فلسفه است ــ بلکه مستلزم آن است که ما بتوانیم تمامی واقعیّت را عقلانی کنیم، که یك فرض است. کاملا درست است که افلاطون عنصری رادر طبیعت می‌پذیرد که نمی‌تواند به ریاضی کردن و همچنین به عقلانی کردن برگردانده شود، امّا کوشش وی برای عقلانی کردن واقعیّت و تعمیم این کوشش به قلمرو روحی رنگی به آن داده است که بخوبی ممکن است مارابه یادنظر ضرورت انگارانه[۱۳۰] [قول به وجوب ترتّب معلول بر علّت] و مکانیستیِ [ماشین گرایی] اسپینوزا دربارهٔ واقعیّت (که در کتاب خود به نام *اخلاقِ مورد اثبات به طریق هندسی* بیان کرده است) و کوشش هگل برای گنجاندن ذات

۱۲۷. rational، مُنطق یا گویا مقابل اصمّ. ــ م.

۱۲۸. mathematize، با بیان و استدلال ریاضی تفسیر کردن. ــ م.

۱۲۹. rationalize، با بیان و استدلال عقلی تفسیر کردن. ــ م.

130. deterministic

درونیِ «واقعیّتِ» نهائی یا خدا در ظرف ضوابط منطقی، بیندازد.

در نگاه اوّل شاید به نظر عجیب آید که افلاطون، کسی که *مهمانی* را با آن عروج به زیبایی مطلقش تحت الهام اِرُس، تصنیف کرده است گرایش بدان داشته باشد که همه چیز را برحسب ریاضی تفسیر کند؛ و این تضادّ آشکار ممکن است ظاهراً مؤیّد این نظریّه باشد که سقراطِ محاورات افلاطونی عقاید خویش را عرضه داشته است نه عقاید افلاطون را؛ و در حالی که سقراط نظریّهٔ مثالی را چنانکه درمحاورات دیده می شود اختراع کرده است، افلاطون آن را به کمكِ اعداد تفسیر کرده است. مع‌هذا، صرف نظر از این حقیقت که تفسیر عرفانی و تفسیرِ عمدهٔ دینیِ *مهمانی* خیلی بعید است که بتوان آن را به عنوان تفسیر متیقّنی اثبات کرد، تضاد ظاهری بین *مهمانی* ــ فعلا فرض می کنیم که «عروج» عروج دینی و عرفانی است ــ و تفسیر ریاضی افلاطون دربارهٔ «صور»، چنانکه ارسطو برای ما نقل کرده است، ظاهراً نمی تواند دلیل قانع کننده ای براین عقیده باشد که سقراط افلاطونی همان سقراط تاریخی است. وانگهی این امر ثابت نمی کند که افلاطون غالب نظریّات شخصی خود را به آکادمی اختصاص می داده، و، در محاورات، عقاید شخصی خود را بیشتر در دهان «شخصیّتهای نمایشی» می گذاشته است تا در دهان سقراط. اگر به اسپینوزا توجّه کنیم، مردی را می یابیم که از طرفی معتقد به مشاهدهٔ وحدتِ همهٔ اشیاء در خدا بود، و شهود ایدئال عشق عقلانی به خدا را مطرح و پیشنهاد کرد، و از طرف دیگر در صدد تعمیم جنبهٔ مکانیکی فیزیك به تمامی واقعیّت برآمده است. همچنین، موردِ پاسکال نمونهٔ کافی خواهد بود که به ما نشان دهد که نبوغ ریاضی با سرشتی عمیقاً دینی، و حتّی عرفانی، به هیچ وجه ناسازگار نیست.

به علاوه، مسلك ریاضی کردن همه چیز و مذهب اَصالت معانی (ایدئالیسم) حتّی می توانند یکدیگر را تأیید و تقویت کنند. واقعیّت هرچه بیشتر به صورت ریاضی بیان شود، به یك معنی بیشتر به مرتبهٔ ایدئال انتقال می یابد، در حالی که، برعکس، متفکّری که خواستار یافتن واقعیّت و وجود حقیقی طبیعت در یك عالم مثالی (معنوی و معقول) است به آسانی می تواند قدرت ریاضیّات را به عنوان کمکی در این کار به دست آورد. این مخصوصاً در مورد افلاطون صادق است، زیرا وی در پیش روی خود نمونه وسرمشق فیثاغوریان را داشت، که نه تنها به ریاضیّات علاقه داشتند، بلکه همچنین با علائق دینی و روان شناختی به ریاضی کردنِ همه چیز متمایل بودند. بنابراین به هیچ وجه حق نداریم که اعلام کنیم که افلاطون نتوانست در خودش تمایلات دینی و متعالی را با تمایل به ریاضی کردنِ همه چیز ترکیب و تألیف کند، زیرا، خواه از دیدگاه کلّی و انتزاعی سازگار باشند یا نباشند، تاریخ نشان داده است که از دیدگاه روان شناختی ناسازگار نیستند. اگر فیثاغوریان و اسپینوزا و پاسکال ممکن بودند، پس دلیلی

وجود ندارد که به طور قبلی[۱۳۱] بگوییم که افلاطون نتوانست کتابی عرفانی بنویسد ودرس خود را دربارهٔ «خیر» ایراد کند که درآن، بیاموزیم که از علم حساب و ستاره شناسی سخن گفته و «واحد» را با «خیر» یکی گرفته است. امّا، هرچند این را به طور قبلی نمی توانیم ادّعا کنیم، با این همه این نکته باقی می ماند که تحقیق کنیم که آیا افلاطون درواقع قصد چنان عبارتی مانند کلام سقراط در *مهمانی* را که به معنی دینی فهمیده می شود داشته است یا نه.

۱۲. بنابر نظر افلاطون، ذهن انسان چگونه به درك مُثُل نائل می شود؟ من قبلا به اختصار دربارهٔ دیالکتیك افلاطونی و روش تقسیم (دیایرزیس) سخن گفتم و هیچ کس اهمیّت دیالکتیك را درنظریهٔ افلاطونی انکار نمی کند؛ امّا این سؤال مطرح می شود که آیا افلاطون طریق تقرّب دینی وحتی عرفانی را به «واحد» یا «خیر» درنظر داشته است یانه. لااقل در نگاه اوّل، *مهمانی* شامل عناصر عرفانی است، و اگر ما با ذهنی پُر از تفسیری که نویسندگان نوافلاطونی و مسیحی از آن ارائه داده اند به این محاوره بنگریم، درآن احتمالا آن را می یابیم که می جوییم. وانگهی نمی توان این تفسیر را از آغاز کنار نهاد، زیرا بعضی از فضلای جدید که دارای شهرت و اعتبار عظیم و شایسته ای هستند آن را مورد تأیید و حمایت نیرومند خود قرار داده اند.

بدین سان، تیلور با اشاره به کلام سقراط در *مهمانی* چنین تفسیر می کند: «دراصل، آنچه سقراط وصف می کند همان سفر روحانی است که مثلا یوحنّای صلیب[۱۳۲] در سرود معروف، «در یك شب تاریك»، که رسالهٔ خود را در بارهٔ شب *تاریك*[۱۳۳] آغاز می کند شرح می دهد، و کراشاو[۱۳۴] با سطور خود دربارهٔ *قلب شعله ور*[۱۳۵] به طور تیره تر به آن اشاره می کند، و بوناونتوره[۱۳۶] در *سیر ذهن به سوی خدا*[۱۳۷] برای ما با دقّت نشان می دهد.»[۱۳۸] امّا دیگران هیچ یك ازاین برداشتها را ندارند؛ در نظر آنها افلاطون اصلا عارف نیست، یا اگر تمایلاتی عرفانی نشان می دهد، این فقط در ناتوانی و ضعف عصر باستان است که چنین می کند. به همین سان استیس اعلام می کند که «مُثُل عقلانی اند، یعنی توسّط عقل درك می شوند. یافتن عنصر مشترك در امور متکثّر کار عقل استقرائی است، و تنها ازاین طریق است که معرفت مُثُل ممکن است.

---

131. a priori

۱۳۲. St. John of the Cross (San Juan De la cruz) (۱۵۹۱ـ۱۵۴۲)، نام دینی Juan De Yepes Y Alvarez، عمیقترین شاعر غزلسرای اسپانیایی و عارفی بنام است. در اثر وی نظم و نثر به هم پیوسته است. ــ م.

133. *Dark Night*

۱۳۴. Crashaw، ریچارد کراشاو، شاعر انگلیسی (۱۶۴۹ ـ ۱۶۱۳). ــ م.

135. *The Flaming Heart* 136. Bonaventura 137. Itinerarium Mentis in Deum

۱۳۸. *افلاطون*، ص ۲۲۵.

این باید مورد توجّه آن اشخاصی باشد که تصوّر می کنند که افلاطون قسمی عارف نیکخواه و خیر اندیش است. «واحِد» فناناپذیر، واقعیّت مطلق، نه به وسیلهٔ شهود[۱۳۹] درك می شود و نه در نوعی خلسهٔ عرفانی،[۱۴۰] بلکه فقط به وسیلهٔ شناخت عقلی و فکر کوشا.»[۱۴۱] همچنین، ریتر می گوید که دوست می‌داشت «نظری انتقادی را بر ضدّ کوششهای مکرّری که اخیراً برای زدنِ مُهر «عارف» به افلاطون به کار می‌رود وارد کند. اینها تماماً مبتنی بر عبارات مجعول *نامه‌ها*ست، که من می توانم آنها را تنها به عنوان آثار تُنُك مایهٔ يك فقر روحی تلقّی کنم که در جستجوی پناهگاهی در علم غیب و اسرار است. من در شگفتم که کسی بتواند آنها را به عنوان حکمت روشنفکری و آزاداندیشی و به عنوان نتیجهٔ نهائی فلسفه‌پردازی افلاطونی تلقّی کند.»[۱۴۲] نیازی به گفتن نیست که ریتر کاملا و بخوبی آگاه است که بعضی عبارات در آثارِ یقیناً موثّق افلاطون هست که انسان را به تفسیری در معنی عرفانی آن سوق می‌دهد؛ لیکن، در نظر وی، چنان عباراتی نه تنها خصیصهٔ شعری و اساطیری دارند، بلکه خود افلاطون نیز آنها را چنین می‌فهمیده است. افلاطون در آثار اوّلیّهٔ خود اندیشه‌هایی پیشنهاد و عرضه می کند، و گویی با احتیاط راه می‌جوید، و گاهی به افکار نیم بند خود زبان شعری و اساطیری می پوشاند؛ لیکن وقتی، در محاورات بعدی، به بحثی علمی‌تر دربارهٔ نظریّه‌های شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی خود می‌پردازد، دیگر به زبان «کاهنه» سخن نمی گوید یا تمثیلات و کنایات شعری به کار نمی‌برد.

به نظر می‌رسد که اگر ما «خیر» را عمدةً از این جنبه که ایدئال یا غایت (تلوس) است ملاحظه کنیم، اِرُس (عشق) را می توان صرفاً نیروی محرّك طبیعت عالی‌تر انسان به سوی خیر و فضیلت دانست (یا، به زبان نظریّهٔ وجود قبلی نفس و تذکّر، به عنوان جاذبهٔ طبیعی طبیعتِ عالی‌تر انسان به طرف ایدئالی که در حالت وجود پیشین مشاهده کرده است). افلاطون، چنانکه دیدیم، اخلاقِ صرفاً نسبی را نمی‌پذیرد: مقیاسها و معیارهای مطلق، ایدئالهای مطلق، وجود دارند. بدین ترتیب ایدئال عدالت، ایدئال اعتدال، ایدئال شجاعت وجود دارد، و این ایدئالها واقعی و مطلق هستند، زیرا تغییر نمی کنند، بلکه مقیاسها و موازین نامتغیّر رفتارند. آنها «شیء» نیستند، زیرا مثال اند؛ مع‌ذلك صرفاً ذهنی نیستند، زیرا بر اعمال انسان گویی «حکومت می کنند». امّا حیات انسانی به طور مجزّا جریان ندارد و جدا از جامعه و کشور نیست، و انسان نیز موجودی کاملا جدا از طبیعت نیست؛ و بنابراین ما می توانیم به درك يك ایدئال کلّی و جامع

139. intuition 140. ecstasy

۱۴۱. *تاریخ انتقادی*، صفحات ۱۹۰ و ۱۹۱.

۱۴۲. *ماهیّت فلسفهٔ افلاطون*، ص ۱۱.

یا غایت (تلوس)، که تمام ایدئالهای جزئی تابع آنند، نائل شویم. این ایدئال کلّی و جامع «خیر» است و به وسیلهٔ دیالکتیك، یعنی با سیر وسلوك عقلی فهمیده و درك می شود؛ امّا در طبیعتِ عالی تر انسان کششی به طرف خیر و زیبای حقیقی هست. اگر انسان اشتباهاً خیر و زیبای محسوس، مثلا زیبایی اشیاءِ فیزیکی را به جای خیر حقیقی بگیرد، در آن صورت نیروی جاذبهٔ اِرُس به سوی این خیرهای فرودین متوجّه می شود، وما با انسان خاکی و شهوانی مواجهیم. امّا آدمی می تواند به مشاهدهٔ اینکه نفس عالی تر و بهتر از تن و جمال نفس دارای ارزش بیشتری از زیبایی تن است نائل شود. همچنین می تواند به مشاهدهٔ زیبایی در علوم صوری[۱۴۳] و زیبایی مُثُل برسد: آنگاه نیروی اِرُس وی را «به سوی اُقیانوس پهناور زیبایی عقلانی» و «مشاهدهٔ صور محبوب و با عظمتی که دربردارد»[۱۴۴] می کشاند. سرانجام، وی می تواند به درك اینکه چگونه تمام ایدئالهای جزئی تابع یك ایدئال کلّی یا غایت (تلوس)، یعنی «خیر فی نفسه» هستند واصل شود، و بنابراین از «علم» این خیر و جمال عامّ و کلّی بهره و لذّت ببرد. نفس عقلانی شبیه ایدئال است،[۱۴۵] و از این رو قادر است که ایدئال را نظاره کند و از نظارهٔ آن هنگامی که شهوت جسمانی محدود و جلوگیری شود محظوظ گردد.[۱۴۶] «هیچ کس آن قدر بیمایه نیست که عشق نتواند او را با الهامی ملکوتی به سوی فضیلت سوق دهد.»[۱۴۷] بنابراین حیات حقیقی برای انسان حیات فلسفی یا حیات حکمت و خردمندی است، زیرا تنها فیلسوف است که به علم کلّی حقیقی نائل می شود و خصیصهٔ عقلانی «واقعیّت» را درمی یابد. در *تیمائوس* دمیورژ به عنوان سازندهٔ جهان برطبق ایدئال یا الگوی نمونه ای وصف شده است که می کوشد تا آنجا که مادّهٔ سخت و سرکشی که دراختیار اوست اجازه می دهد، آن را شبیه ایدئال بسازد. بر فیلسوف است که ایدئال را درك کند و بکوشد تا حیات خویش ودیگران را بر وفق آن نمونه و الگو تنظیم کند. از اینجاست مقامی که در جمهوری به فیلسوف ـ پادشاه (حکیم ـ حاکم) داده شده است.

اِرُس یا عشق در *مهمانی*[۱۴۸] به عنوان «خدایی بزرگ» تصویر شده است، و مقامی بین موجود الهی و موجود فانی دارد. به عبارت دیگر، اِرُس «فرزند فقر و غناست»، **میل** است، و میل برای چیزی است که هنوز به دست نیامده است، امّا اِرُس، هرچند فقیر است، یعنی هنوز دارا نیست، «میل شدید برای کسب نیکبختی و خیر است.» کلمهٔ «اِرُس» غالباً به یك نوع میل محدود شده است ــ و به هیچ وجه عالی ترین نوع آن نیست ــ لیکن کلمه ای است دارای

۱۴۳. رجوع کنید به *فیلبوس*، ۵۱ ب ۹ـ د ۱. ۱۴۴. *مهمانی*، ۲۱۰ د ۳ـ ۵.
۱۴۵. رجوع کنید به فیدون. ۱۴۶. رجوع کنید به فدروس. ۱۴۷. *مهمانی*، ۱۷۹ الف ۷ـ۸.
۱۴۸. ۲۰۱ د ۸ به بعد.

دلالت وسیعتری از میل جسمانی و به طور کلّی «میلِ تولید زیبا به وسیلهٔ بدن و نفس هردو» است. به علاوه، چون اِرُس میل به خیر است که همیشه با ماست، بالضّروره باید میل برای فناناپذیری و بقای نفس نیز باشد.[۱۴۹] آدمیان توسط اِرُسِ فرودین از طریق تولید فرزندان در جستجوی بقا هستند: به واسطهٔ اِرُسِ برین شاعران مانند هُمر و زمامداران مانند سولُن[۱۵۰] آثار و اخلافی پاینده «به منزلهٔ ثمرهٔ میثاق آن عشق که میان ایشان و آن زیبا برقرار گشته است» به جا می‌گذارند. به سبب ارتباط با خود زیبایی وجود انسانی فناناپذیر می‌شود و فضیلت حقیقی پدید می‌آید.

حال به نظر می‌رسد که تمام این سیر و سلوك را می‌توان از یك فراگرد عقلانی، به معنی تفکّر تدریجی و بحث و استدلال، فهمید. با این وصف، درست است که مثال «خیر» یا مثال «زیبایی» یك اصل وجودی است، و بنابراین هیچ دلیل قبلی وجود ندارد که چرا خود آن نباید متعلّق اِرُس باشد و به طور شهودی درك شود. در *مهمانی* گفته شده است که نفس در اوج عروج «یکباره» «زیبایی» را مشاهده می کند، و حال آنکه در *جمهوری* گفته شده است که «خیر» در پایان و تنها با جدّ و جهد مشاهده می‌شود ــ عباراتی که ممکن است دلالت بر درك شهودی داشته باشد. آنچه می‌توانیم محاورات «منطقی» بنامیم ممکن است تنها دلالت اندکی بر تقرّب عرفانی به «واحد» داشته باشد؛ امّا این جمله بالضّروره این معنی را نمی‌رساند که افلاطون هرگز چنین تقرّبی را درنظر نداشته است، یا اگر درنظر داشته موقع نوشتن *پارمنیدس* و *تئتتوس* و *سوفسطائی* منکر آن بوده است. در این محاورات از مسائل معیّنی بحث می‌شود، و ما حق نداریم که منتظر باشیم که افلاطون تمام جنبه‌های فکر خود را در یکی از محاورات نشان دهد. همچنین اینکه افلاطون هرگز «واحد» یا «خیر» را به عنوان متعلّق آیین دین رسمی پیشنهاد نکرده است بالضّروره مخالف و منافی امکان قبول تقرّب شهودی و عرفانی به «واحد» نیست. به هر حال بسختی می‌توانیم منتظر باشیم که افلاطون تغییرات و اصلاحات اساسی دربارهٔ دین عامّهٔ یونانی پیشنهاد کرده باشد (هرچند در *قوانین* تصفیه و تطهیر آن را مطرح می‌سازد، و اشاره می‌کند که دین حقیقی عبارت است از حیات با فضیلت و شناخت عملِ «عقل» در جهان، مثلاً در حرکات اجرام سماوی)؛ در حالی که، اگر «واحد» «ورای» وجود و نفس است، هرگز به خاطر وی خطور نکرده است که متعلّق آیین پرستش عامّه باشد. با این همه، نوافلاطونیان، که یقیناً تقرّب «خلسه‌آمیز» به «واحد» را می‌پذیرفتند، در حمایت از دین رسمی و عمومی تردید

---

۱۴۹. ۲۰۶ الف ۷ـ ۲۰۷ الف ۴.

150. Solon

نمی کردند.

باتوجّه به این ملاحظات، به نظر می‌رسد که ناگزیریم نتیجه بگیریم که (الف) ما دربارهٔ تقرّب دیالکتیکی مطمئن هستیم، و (ب) دربارهٔ تقرّب عرفانی مطمئن نیستیم، درحالی که انکار نمی‌کنیم که برخی عبارات نوشته‌های افلاطون دلالت بر چنین تقرّبی دارد، و شاید افلاطون قصد داشته است که این طور فهمیده شوند.

۱۳. بدیهی است که نظریهٔ صور (مُثُل) نسبت به فلسفهٔ پیش از سقراط پیشرفت فوق العاده ای به شمار می آید. وی خود را از قید ماتریالیسمِ بالفعلِ پیش از سقراطی رها می کند، در حالی که قائل به هستیِ «وجودِ» نامادّی و غیرمحسوس است، که فقط سایه‌ای از این عالَم نیست، بلکه به معنایی خیلی عمیق‌تر از آنکه عالَم مادّی واقعی است واقعی است. وی در حالی که با هراکلیتُسِ موافق است که اشیاءِ محسوس در یك حالت تغیّر دائمی و شدن هستند، به طوری که هرگز واقعاً نمی‌توان گفت می باشند، دریافت که این فقط یك طرف تصویر است: «وجود» حقیقی، یعنی «واقعیّت» ثابت و پایدار، نیز وجود دارد که می تواند شناخته شود و در واقع متعلّق عالی معرفت است. از سوی دیگر، افلاطون به موضع فکری پارمنیدس نیفتاده است، که با مساوی دانستن جهان با «واحدِ» ثابت و ساکن مجبور شود که تمام تغیّر و صیرورت را انکار کند. در نظر افلاطون، «واحد» برتر و متعالی است، به طوری که صیرورت را انکار نمی کند، بلکه در عالم «مخلوق» آن را کاملا می‌پذیرد. به علاوه، خود «واقعیّت» بدون روح و حیات و نفس نیست، به طوری که حرکت روحی در عالم واقعی وجوددارد. همچنین حتی «واحدِ» متعالی بدون «کثرت» نیست، همچنانکه اشیاءِ این عالَم کاملا بدون وحدت نیستند، زیرا از «صور» بهره مندند یا از آنها تقلید می کنند و بدین سان تا اندازه ای در نظم شرکت دارند. آنها کاملا واقعی نیستند، امّا لاوجود محض هم نیستند؛ از وجود بهره ای دارند، هرچند«وجود» حقیقی مادّی نیست. روح و اثر آن، یعنی نظم، در عالَم موجودند: «روح» یا «عقل» گویی در عالَم نافذ و ساری است ولی مانند «نوسِ» آناکساگوراس عامل خارج از دستگاه نیست.

امّا اگر افلاطون نسبت به فلسفهٔ پیش از سقراطیان پیشرفتی را نشان می‌دهد، نسبت به سوفسطائیان و خود سقراط نیز حکایت از پیشرفتی دارد. نسبت به سوفسطائیان، زیرا افلاطون، در حالی که نسبیّت ادراك حسّی (آیستزیس) را پذیرفت نسبیّت علم و ارزشهای اخلاقی را، همچون سقراط پیش از او، رد کرد. در مورد خود سقراط، چون افلاطون تحقیقات وی را با ماورای قلمرو مقیاسها و تعاریف اخلاقی به مقیاسهای منطقی و وجودی گسترش داد. به علاوه، درحالی که دلالت یقینی وجود ندارد که سقراط کوششی برای یکی سازیِ[151] منظّمِ

151. unification

«واقعیّت» به عمل آورده باشد، افلاطون یك «مطلق واقعی» را به ما معرّفی می کند. بدین ترتیب در حالی که سقراط و سوفسطائیان عکس العملی نسبت به نظامهای جهانشناسیِ پیشین و نسبت به تفکّراتِ مربوط به «واحد» و «کثیر» نشان دادند (هرچند به یك معنیِ حقیقی اشتغال ذهن سقراط قطعاً راجع است به «واحد» و «کثیر»)، افلاطون بحث دربارهٔ مسائل جهانشناسان را ادامه داد، هرچند در سطحی بسیار عالی تر و بدون آنکه وضعی را که سقراط به دست آورده بود از دست بدهد. بدین سان می توان گفت که وی آنچه را در فلسفه های پیش از سقراطی و سقراطی با ارزش، یا به نظر او با ارزش، بود ترکیب وتألیف کرد.

البته باید پذیرفت که نظریّهٔ افلاطونیِ «صور» خرسند کننده نیست. حتّی اگر «واحد» یا «خیر» برای او نمایندهٔ اصل نهائی، که تمام صور دیگر را دربردارد، باشد «جدایی» (خوریسموس) بین عالم معقول و عالم محسوس محض باقی می ماند. ممکن است افلاطون فکر کرده باشد که مسألهٔ «جدایی» را از لحاظ شناخت شناسی به وسیلهٔ نظریهٔ خود دربارهٔ اتّحاد عقل (لوگوس) و گمان (دوکسا) و ادراك حسّی (آیستزیس) در درك مُثل تقسیم ناپذیر (آتوما آیده) حل کرده است؛ امّا از لحاظ هستی شناسی قلمرو صیرورت محض نامُبیَّن باقی می ماند. (با وجود این مشکوك است که یونانیان هرگز آن را «تبیین» کرده باشند.) بدین ترتیب به نظر نمی آید که افلاطون به نحو رضایت بخشی معنی بهره مندی (متکسیس) و تقلید (میمِزیس) را روشن کرده باشد. در *تیمائوس*[۱۵۲] صریحاً می گوید که «صورت» هرگز داخل «هیچ چیز دیگر در هیچ جا» نمی شود، قولی که به وضوح نشان می دهد که افلاطون صورت یا مثال را به عنوان یك مقوّم ذاتی و درونی شیءِ فیزیکی ملاحظه نکرده است. بنابراین، از لحاظ بیانات خود افلاطون، کوشش برای از میان بردن اختلافات بین او و ارسطو هیچ فایده ای ندارد. افلاطون ممکن است بخوبی حقایق مهمّی را درك کرده باشد که دربارهٔ آنها ارسطو موفق نشده است که عدل و انصاف را رعایت کند، امّا یقیناً وی به همان نظریهٔ کلّی[۱۵۳] که ارسطو معتقد بود اعتقاد نداشت. در نتیجه، «بهره مندی» برای افلاطون نباید به این معنی گرفته شود که «جزءِ مقوّمی» از «اشیاءِ ازلی وابدی» در حوادث وجود دارد.[۱۵۴] بدین ترتیب «حوادث» یا اشیاءِ فیزیکی درنظر افلاطون بیش از تقلیدها یا تصاویر آیینه وار مُثل نیستند، و این نتیجه

---

۱۵۲. ۵۲ الف ۱ـ ۴.

153. universal

۱۵۴. یعنی نباید تصوّر کرد که دز نظر افلاطون در «پدیدارها» بهره ای از «اشیاءِ ازلی و ابدی» (مُثُل) به عنوان یك «جزءِ مقوّم» (که ذاتی و درونی آنها باشد) وجود دارد. ـــ م.

اجتناب ناپذیر است که عالم محسوس «درکنار» عالم معقول، همچون سایه و تصویر زودگذر عالم معقول، وجود دارد. ایدئالیسم افلاطونی فلسفه‌ای است باشکوه و عالی و بلندمرتبه که شامل حقیقت بسیار است (زیرا عالَم محسوس محض در واقع نه عالم منحصر است و نه عالی‌ترین و «واقعی»ترین عالم)؛ امّا، از آنجا که افلاطون ادّعا نمی‌کند که عالم محسوس توهّم محض و لاوجود است، فلسفهٔ وی ناگزیر مستلزم یك «خوریسموس» (جدایی) است، و کوشش برای نادیده گرفتن این حقیقت بیهوده است. با این همه، افلاطون تنها فیلسوف بزرگی نیست که نظام فلسفی اش او را در مشکلات مربوط به «جزئیّت»[۱۵۵] انداخته است، و گفتن اینکه ارسطو در کشف «جدایی» در فلسفهٔ افلاطونی برحق بود بدین معنی نیست که نظر ارسطویی دربارهٔ کلّی، وقتی به تنهایی درنظر گرفته شود، تمام مشکلات را حلّ و رفع می‌کند. خیلی محتمل‌تر است که این دو متفکّر بزرگ برجنبه‌هایی از واقعیّت که محتاج به سازش دریك ترکیب کاملتر است تأکید کرده‌اند (و شاید زیاد تأکید کرده‌اند).

امّا، هر نتایجی که ممکن است افلاطون به آنها رسیده باشد، و هر نقائص یا خطاهایی که ممکن است درنظریهٔ او دربارهٔ مُثُل باشد، نباید فراموش کنیم که افلاطون قصد داشته است که حقیقت متیقّنی را اثبات کند. وی عقیدهٔ راسخ داشت که ما می‌توانیم ذوات را در فکر دریابیم، و درمی‌یابیم، و به نحو استوار معتقد بود که این ذوات صرفاً مخلوقات ذهن انسانی نیستند (که گویی ایدئال عدالت، مثلاً، صرفاً آفریدهٔ انسان است و خصیصهٔ نسبی دارد): ما آنها را خلق نمی‌کنیم، کشف می‌کنیم. ما دربارهٔ اشیاء برطبق مقیاسها اعمّ از مقیاسهای اخلاقی و زیباشناختی و نیز برطبق نمونه‌های نوعی و جنسی داوری می‌کنیم: هرداوری و حکمی بالضّروره مستلزم چنین مقیاسهایی است و اگرداوریِ علمی عینی است، پس این مقیاسها باید مرجع عینی داشته باشند. امّا آنها در عالم حسّی، بدین عنوان، یافت نمی‌شوند و نمی‌توانند یافت شوند: بنابراین باید از عالَم بی ثبات جزئیات حسّی برتر باشند. افلاطون واقعاً «مسألهٔ انتقادی» را مطرح نکرده است، هرچند بدون تردید معتقد بود که تجربه غیرقابل تبیین است، مگر اینکه هستی عینیِ مقیاسها مورد اعتقاد باشد. ما نباید به افلاطون وضع یك نوکانتی[۱۵۶] را نسبت دهیم، زیرا حتّی اگر (که ما قصد قبول آن را نداریم) حقیقتی که دراساس نظریّه‌های «هستی قبلی» و «تذکّر» قرار دارد همان مطلب «قبلی و ماتقدّم» (a priori) کانتی باشد، دلیل و مدرکی وجود ندارد که خود افلاطون این «اساطیر» را به عنوان بیانات تمثیلی و رمزی[۱۵۷] برای نظریهٔ امر «قبلیِ» ذهنی محض به کار برده است. برعکس، همهٔ دلائل و مدارك نشان می‌دهد

155. Particularity 156. Neo - Kantian 157. figurative

که افلاطون به مرجع عینی مفاهیم معتقد بوده است. «واقعیّت» را می توان شناخت و «واقعیّت» عقلانی است: آنچه نمی تواند شناخته شود عقلانی نیست، و آنچه کاملا واقعی نیست کاملا عقلانی نیست. افلاطون این نظر را تا آخر حفظ کرد، و معتقد بود که اگر تجربهٔ ما (به معنی وسیع) باید تبیین شود یا با ارتباط منطقی تفسیر و تعبیر شود، تنها برمبنای نظریهٔ او می توان آن را تبیین کرد. از سوی دیگر، اگر افلاطون کانتی نبود، داستانسرا یا اسطوره نویس صِرف هم نبود: او یك فیلسوف بود، و نظریهٔ «صور» (مُثُل) به عنوان یك نظریهٔ فلسفی و عقلانی مطرح شده است («فرضیّه»ای فلسفی برای تبیین تجربه)، نه به عنوان پژوهشی در علم اساطیر (میتولوژی) یا فرهنگ عامّه (فولکلور)، و نه به عنوان بیان محض آرمان و آرزو برای عالَمی بهتر از این عالَم.

پس، اشتباهی بزرگ است که افلاطون را به یك شاعر تبدیل کنند، که گویی وی صرفاً یك «واقع گریز»[۱۵۸] است که میل دارد جهانی فوق جسمانی، یعنی یك عالَم ایدئال، بیافریند که درآن بتواند دور از شرایط تجربهٔ روزانه زندگی کند. اگر افلاطون می توانست با مالارمه[۱۵۹] بگوید، «جسم شهوانی غم انگیز است، دریغا! و من همهٔ کتابها را خوانده ام، گریختن! به آنجا گریختن...»،[۱۶۰] برای آن می بود که به واقعیّتِ یك عالَم معقول و فوق جسمانی معتقد بود، که به فیلسوف برای **کشف کردن** آن، نه برای خلق کردن آن، عرضه شده است. افلاطون درصدد آن نبود که «واقعیّت» را به رؤیا، با آفرینش عالَم شاعری خویش، تبدیل کند، بلکه می خواست از این دنیای فرودین به عالَم برینِ مُثلِ والای محض تعالی جوید. وی به واقعیّتِ این مُثلِ قائم به ذات عمیقاً معتقد بود. وقتی مالارمه می گوید: «من می گویم: گُل، و این گل از لحاظ موسیقی در بیرون عالم فراموشی که صدای من کرانه ای برای آن قائل نیست، به عنوان چیز دیگری جز حُقّهٔ سبز آن، و خود مفهوم دل انگیز آن به مرتبهٔ عدم دسته گلهای واقعی تعالی می یابد»، دربارهٔ آفرینش گل ایدئال (آرمانی) می اندیشد، نه دربارهٔ کشف «گل برین» [صورت یا مثال «واقعیِ» والای گل] به معنی افلاطونی. درست همان طور که در یك قطعهٔ موسیقی (سمفونی) آلات موسیقی می توانند یك منظره را به آهنگ موسیقی تبدیل کنند، به همین گونه شاعر گلهای واقعی تجربه را به صورت ذهنی، به موسیقیِ رؤیا ـ فکر، تبدیل می کند. به علاوه، تهی ساختن شعر مالارمه از اوضاع و احوال خاصّ و جزئی به قصد توسعهٔ قلمرو و متداعی و احضارکننده و رمزیِ آن تصوّر یا تصویر عملا سودمند بود. (وچون اینها شخصی اند، فهم شعر

---

158. escapist

۱۵۹. Mallarmé، شاعر فرانسوی. ـــ م. ۱۶۰. استفان مالارمه، *اشعار* (ترجمهٔ راجر فرای، Roger Fry).

او بسیار دشوار است.) امّا به هر حال، این همه نسبت به افلاطون بیگانه است، کسی که صرف نظر از قریحهٔ شاعریش، قبل از هر چیز فیلسوف است، نه شاعر.

و سزاوار نیست که هدف افلاطون را عبارت از تبدیل واقعیّت به سبك و اسلوب رینر ماریا ریلکه[۱۶۱] بدانیم. در این مجادله حقیقتی تواند بود که ما عالَمی از خودمان گویی با آراستن آن ازدرون خودمان می‌سازیم ــ نورآفتاب بردیوارممکن است برای مامعنایی داشته باشد بیش از معنای «فی نفسه»، یعنی برحسب اتمها و الکترونها و امواج نوری، به دلیل تأثّرات ذهنی، و اشارت و کنایات، تداعیها، رنگهای قوی وضعیفی که ما به آن می‌دهیم ــ امّا کوشش افلاطون برای غنی کردن، زیباساختن و تبدیل این عالَم به وسیلهٔ احضارهای ذهنی نبود، بلکه برای گذشتن وفراتر رفتن از عالَم محسوس به عالَم فکر، یعنی «واقعیّت» متعالی، بود. البتّه هنوز برای ما قابل بررسی است، اگر همچنان متمایل باشیم، که منابع ومبادیِ روان‌شناختیِ فکر افلاطون را مورد بحث قرار دهیم (ممکن است که وی از لحاظ روان شناختی یك واقع گریز بوده است)؛ لیکن، اگر ما چنین کنیم، در عین حال باید به یاد آوریم که این کار معادل با تفسیری از آنچه افلاطون درنظر داشته نیست. صرف نظر از انگیزه‌های «ناخودآگاه»ی که شاید داشته یا نداشته است، یقیناً منظور او پیگیری یك تحقیق فلسفی و علمیِ جدّی بوده است.

نیچه افلاطون را به دشمنی با این جهان، و به ساختن یك عالَم متعالی به سبب دشمنی نسبت به این عالَم، و به مقابل قراردادنِ یك «آنجا» ویك «اینجا» به واسطهٔ تنفّر از عالَم تجربه و تنفّر از حیات انسانی، و از روی پیش فرضها وعلائق اخلاقی، متّهم کرده است. اینکه افلاطون تحت تأثیر ناامیدیهای خود در زندگی عملی بوده، مثلا به علّت رفتار سیاسی دولت آتن یا به سبب ناامیدیش در سیسیل، احتمالا درست است؛ لیکن او نسبت به این دنیا بجدّ خصومت نداشت؛ برعکس، می‌خواست سیاستمداران و دولتمردانی حقیقی تربیت کند که گویی کار دمیورژ را درایجاد نظم در بی نظمی ادامه دهند. وی فقط تا آنجا دشمن زندگی و این دنیا بود که زندگی ودنیا بی نظم و ناقص وبا آنچه به عقیدهٔ وی واقعیّات ثابت ومعیارهای پایدارِ دارای ارزش فائق و معنای کلّی‌اند ناهماهنگ باشند یا بیانگر آنها نباشند. مقصود این نیست که چه تأثیراتی به عنوان علل یا شرایط یا اوضاع و احوال، به پدیدآمدن مابعدالطبیعهٔ افلاطون کمك کرد، بلکه بیشتر این مسأله است که «آیا افلاطون موضع فکری خود را اثبات کرد یا نه؟ ــ ومردی نظیر نیچه به این مسأله نمی‌پردازد. امّا ما نمی توانیم به طور قبلی این نظر را رد کنیم که آنچه در این

۱۶۱. Rainer Maria Rilke، شاعر اطریشی (۱۸۷۵ـ ۱۹۲۶). ــ م.

دنیا دارای نظم و معقولیّت است اساسی عینی در واقعیتّی نامرئی و متعالی دارد، و من معتقدم که افلاطون در مابعدالطبیعهٔ خود تنها به قسمت قابل توجّهی از حقیقت دست نیافت، بلکه همچنین راهی طولانی درجهت نشان دادنِ اینکه حقیقت این است پیمود. اگر آدمی اصلا بخواهد سخن بگوید، مطمئن است که احکام ارزشی می سازد، احکامی که مستلزم معیارها و مقیاسهای عینی است، ارزشهایی که با درجات گوناگون بصیرت می توانند درك شوند، ارزشهایی که خود را «فعلیّت» نمی دهند بلکه برای بالفعل ساختنِ خود به ارادهٔ انسانی ِ متعاوِن با خدا در تحقّق ارزش و ایدئال در حیات انسانی وابسته اند. البتّه ما تا آنجا که سر وکارمان با معرفت طبیعی است، شهود مستقیمی نسبت به «مطلق» نداریم (و نظریهٔ افلاطونی تا آنجا که مستلزم چنین معرفتی است پذیرفتنی نیست، و حال آنکه تا آنجا که معرفت حقیقی را با درك مستقیم «مطلق» یکی می گیرد ممکن است به نظر آید که ندانسته، به شکّاکیّت می انجامد)، امّا با تفکّر عقلانی یقیناً ما می توانیم به معرفت عینی ِ (و در واقع به طور متعالی پایه گذاری شدهٔ) ارزشها، ایدئالها و غایات برسیم، و این روی هم رفته مطلب عمدهٔ افلاطون است.

فصل ۲۱

علم‌النّفس افلاطون

۱. افلاطون به هیچ وجه تسلیم علم‌النّفس سطحی جهانشناسان پیشین، که نفس را تأویل به هوا یا آتش یا اتم می کردند نشد: او نه مادّی مذهب بود و نه از کسانی که نفس را پدیده ای فرع بر بدن (نمود یا شبه پدیدار)[1] می شمارند، بلکه طرفدار قطعی و سرسخت اَصالت روح[2] بود. نفس به وضوح از بدن متمایز است؛ و با ارزش ترین دارایی انسان است، و توجّه و مراقبت راستین نفس باید کار اصلی آن باشد. بدین گونه در پایان *فدروس*، سقراط دعا می کند: «ای پان[3]، ای خدای محبوب من، و ای خدایان دیگر که دراینجا حاضرید، دعای مرا مستجاب کنید که در درون خویش زیبا باشم، و همهٔ امور بیرونی من با امور درونی‌ام سازگار باشد. چنان کنید که فقط شخص فرزانه را توانگر بشمارم. و از اندوختهٔ طلا تنها به اندازه ای به من بدهید که انسان پرهیزکار بار آن را تواند کشید.»[4] واقعیت نفس و تسلّط آن بر بدن در دوگانه انگاریِ[5] روان‌شناختیِ افلاطون بیان مؤکّدی می یابد، که مطابق است با دوگانه‌انگاری مابعدالطّبیعی او. در *قوانین*[6] افلاطون نفس را به عنوان «خودآغازگر حرکت» یا «منشأ حرکت» تعریف می کند. چون چنین است، نفس مقدّم بر بدن است به این معنی که نسبت به بدن برتر است (بدن متحرّك است بدون اینکه مبدأ حرکت باشد) و باید بر بدن حکومت کند. در *تیمائوس* افلاطون می گوید که «تنها شیءِ موجودی که خاصّةً دارای عقل و خرد است نفس است، و این شیئی

---

1. epiphenomenalist 2. spiritualist 3. Pan

۴. ۲۷۹ ب ۸ ـ ج ۳.

5. dualism

نامرئی است، در صورتی که آتش، آب، خاك و هوا همگی اجسام مرئی اند»[۷]؛ و در فیدون ثابت می کند که نفس نمی تواند صرفاً پدیده ای فرع بر بدن باشد. سیمیاس[۸] بر آن است که نفس فقط هماهنگی بدن است و هنگامی که بدن، که نفس هماهنگی آن است، از میان برود آن هم از میان می رود؛ امّا سقراط خاطر نشان می کند که نفس می تواند بر بدن و آمال و امیال آن حکومت کند، درصورتی که بی معنی و باطل است فرض اینکه هماهنگیِ صِرف بتواند برچیزی که هماهنگی آن است حکومت کند.[۹] همچنین، اگر نفس هماهنگیِ صِرف بدن است، نتیجه می شود که یك نفس می تواند بیشتر دارای نفس باشد تا یك نفس دیگر (زیرا هماهنگی افزایش یا کاهش می پذیرد)، که فرضی است نامعقول و باطل.

امّا هرچند افلاطون به تمایز ذاتی بین نفس و بدن قائل است، تأثیری را که ممکن است به واسطه یا از طریق بدن بر نفس اِعمال شود انکار نمی کند. در *جمهوری* تربیت بدنی را در میان اجزاءِ تشکیل دهندهٔ تعلیم و تربیتِ حقیقی می گنجاند، و بعضی از انواع موسیقی را به علّت اثر زیان آوری که در نفس دارند رد می کند. در *تیمائوس* قبول می کند که ممکن است تربیت بدِ بدنی و عادات بدنیِ شرارت آمیز تأثیر بدی برجای بگذارد، که امکان دارد حتّی حالت درمان ناپذیری پدید آورد که به اسارت نفس منتهی شود.[۱۰] و در *قوانین* به تأثیر توارث اهمّیّت می دهد.[۱۱] در واقع، مزاج و سرشتِ ناقص و معیوبی که از والدین به ارث رسیده و تعلیم و تربیت ناقص یا محیط عیبناك مسؤول اغلبِ بیماریهای نفس اند. «هیچ کس از روی اراده خواهان شرّ و بدی نیست؛ انسانِ بد و شریر به علّت عادت نکوهیده و عیبناك بدن و بر اثر پرورش نادرست و ابلهانه بد و شریر می شود و اینها شرور ناگواری هستند که گریبانگیر هر انسانی می شوند، بی آنکه او آنها را خود انتخاب کرده باشد.»[۱۲] بنابراین حتی اگر افلاطون لدی الاقتضا چنان سخن می گوید که گویی نفس کاری جز سکونت در بدن و استفاده از آن ندارد، ما نباید وی را به عنوان منکر هرگونه عمل متقابل نفس و بدن بر یکدیگر معرّفی کنیم. ممکن است وی این عمل متقابل را تبیین نکرده باشد، لیکن به هرحال این کار بسیار مشکلی است. عمل متقابل یك حقیقت بدیهی است، و باید آن را پذیرفت: با انکار عمل متقابل، به دلیل اینکه کسی نمی تواند آن را کاملا تبیین کند، یا با احالهٔ نفس به بدن به منظور خلاص کردن خود از ضرورت ارائهٔ یك تبیین یا از ضرورت اعتراف به اینکه کسی نتوانسته است تبیینی عرضه کند، وضع بهتر

---

۷. ۴۶ د ۵ـ۷.

8. Simmias

۹. ۸۵ هـ ۳ـ۸۶ د ۴، ۹۳ ج ۳ـ ۹۵ الف ۲

۱۰. *تیمائوس*، ۸۶ ب به بعد.

۱۱. *قوانین*، ۷۷۵ ب به بعد.

۱۲. *تیمائوس*، ۸۶ د ۷ـ هـ ۳.

نمی شود.

۲. در جمهوری ما نظریهٔ طبیعتِ سه جزئی بودنِ نفس را می یابیم،[۱۳] نظریه‌ای که گفته‌اند از فیثاغوریان گرفته شده است.[۱۴] این نظریه در *تیمائوس* دوباره مطرح می شود، و بنابراین بسختی می توانیم دراین فرض موجّه باشیم که افلاطون زمانی آن را ترك کرده است.[۱۵] نفس شامل سه «جزء» است ــ «جزءِ» عقلانی (لوگیستیکون)، «جزءِ» همّت و اراده (ثیمواَیدس) و «جزءِ» شهوانی (اپی ثومه تیکون). لفظ «جزء» را می توان به نحو قابل توجیه در این ارتباط به کار برد، زیرا خود افلاطون کلمهٔ «مِرُس» را به کار می برد؛ امّا من همین حالا (در جملهٔ پیش) آن را با نشان نقل قول (« ») مطرح کردم تا بر یك کلمهٔ استعاری ومَجازی دلالت کند و به این معنی گرفته نشود که نفس مادّی وبُعددار است. لفظ «مِرُس» در کتاب چهارم (۴۴۴ ب ۳) جمهوری دیده می شود، و پیش از این افلاطون لفظ «آیدوس» (مثال) را به کار می برد، کلمه‌ای که نشان می‌دهد که وی سه جزء را به عنوان صورتها یا عملکردها یا اصول عمل تلقّی می کند، نه به عنوان اجزاء به معنی مادّی.

جزءِ عقلانی (لوگیستیکون) چیزی است که انسان را از جانوران درنده متمایز می سازد، و عالی ترین رکن یا اصل نفس است، و غیرفانی و شبیه لاهوت است. دو اصل دیگر، جزءِ همّت و اراده (ثیمواَیدس) وجزء شهوانی (اپی‌ثومه‌تیکون) فناپذیرند. ازاین دو، جزءِ همّت واراده شریف‌تر است (درانسان به شجاعت اخلاقی شبیه‌تر است)، و یار و یاور عقل است، یا باید باشد، هرچند در حیوانات هم یافت می شود. جزءِ شهوانی به امیال بدنی مربوط است، زیرا جزءِ عقلانیِ نفس امیال و خواستهای مخصوص به خود دارد، مثلا اشتیاق برای حقیقت، یعنی اِرُس، که همتای عقلانی اِرُسِ جسمانی است. در *تیمائوس*[۱۶] افلاطون جای ویژهٔ جزءِ عقلانی نفس را در سر، جزءِ همّت و اراده را در سینه، و جزءِ شهوانی را زیر حجاب حاجز تعیین می کند. تعیین محلّ عنصر همّت و اراده در قلب و ریه‌ها یك سنّت قدیمی بود، که به هُمر بازمی گردد؛ امّا اینکه آیا افلاطون از این محلها معنی حقیقی آنها را می خواسته است یا نه، گفتنش دشوار است. ممکن است منظور وی این بوده است که این محلها نقاط عمل متقابل میان بدن و عناصر اصلی نفس‌اند: مگر دکارت (کسی که یقیناً به روحانیّت نفس معتقد بود) محلّ عمل متقابل را در غدّهٔ صنوبری تعیین نکرد؟ امّا اعتقاد به اینکه افلاطون علم‌النّفس خود را به طور منظّم جزء

---

۱۳. کتاب چهارم.

۱۴. رجوع کنید به سیسرون، *مجادلات توسکولانی*، ۴، ۵، ۱۰. (در این قطعه سیسرون به دوجزء، اجزاءِ عقلانی و غیرعقلانی، اشاره می‌کند.)

۱۵. *تیمائوس*، ۶۹ د ۶ ـ ۷۰ الف ۷.

۱۶. *تیمائوس*، همانجا.

به جزء طرح کرده است مشکل است، چنانکه این نکته را از ملاحظات ذیل می توان دریافت.

افلاطون اعلام کرد که نفس غیرفانی است، و *تیمائوس* یقیناً تعلیم می کند که فقط جزءِ عقلانی نفس از این امتیاز برخوردار است.[17] امّا اگر دیگر اجزاءِ نفس فانی و فسادپذیرند، پس آنها باید از جزءِ عقلانی به نحوی مرموز جداشدنی باشند یا باید نفس یا نفوس دیگری تشکیل دهند. تأکید آشکار بر بساطت نفس در فیدون ممکن است به جزءِ عقلانی مربوط باشد؛ امّا دراساطیر (مثلا اساطیر جمهوری و فدروس) چنین فهمیده می شود که نفس در تمامیّت خود باقی می ماند، و لااقل در حالت جدایی از بدن خاطرهٔ آن را حفظ می کند. منظور من این نیست که تمام آنچه اساطیر دربردارد به معنی تحت اللفظی آن گرفته شود، بلکه فقط می خواهم خاطرنشان کنم که فرض آشکار آنها که نفس بعد از مرگ خاطرهٔ خود را نگه می دارد و تحت تأثیر زندگی خیر یا شرّ پیشین خود در بدن است، مستلزم امکان بقای نفس در تمامیّتش و حفظ لااقل قابلیّت دور دستِ به کاربردنِ عملکردهای همّت و اراده و شهوت است، و لوآنکه در حالت جدایی از بدن نتواند آنها را عملا به کار ببرد. مع ذلك، این بیش از تفسیر ممکنی نیست، و با توجّه به بیانات صریح خود افلاطون و با توجّه به موضع دوگانه انگارانهٔ کلّی او، به نظر محتمل می آید که به عقیدهٔ او فقط جزءِ عقلانی باقی می ماند، و دیگر اجزاءِ نفس کاملا از میان می روند. اگر مفهوم ارکان سه گانهٔ نفس به عنوان اجزاءِ (مِره) سه گانه با مفهوم مُثُلِ (اَیده) سه گانه مخالف و مغایر باشد، در آن صورت این فقط دلیل است بر اینکه افلاطون هرگز به طور کامل علم النّفس خود را استادانه نساخته است یا مستلزمات اقوال خود را بررسی و حل نکرده است.

۳. چرا افلاطون طبیعت نفس را سه جزئی می داند؟ اصولا به سبب امر آشکار کشمکش در درون نفس. در فدروس مقایسهٔ مشهوری صورت می گیرد که در آن عنصر عقلانی به يك ارّابه ران تشبیه شده است، و دوعنصر اراده و شهوانی به دو اسب.[18] یکی از اسبها خوب است (عنصر اراده، که یار و یاور طبیعیِ عقل است و «افتخار را با اعتدال و حیا دوست می دارد»)، اسب دیگر بد است (عنصر شهوی، که «دوستدار هرزگیها و گستاخیها»ست)؛ و در حالی که اسب خوب به آسانی برطبق رهبریهای ارّابه ران رانده می شود، اسب بد سرکش و مایل به اطاعت از ندای شهوت جسمانی است، به طوری که باید آن را با شلّاق منع و محدود کرد. بنابراین افلاطون این حقیقت تجربی را که محرّکهای رقیب در درون آدمی بسیار است به عنوان خاستگاه و نقطهٔ عزیمت خود اتّخاذ می کند؛ لیکن هرگز واقعاً بحث نمی کند که چگونه

---

۱۷. *تیمائوس*، ۶۹ ج ۲ هـ ۴. ۱۸. ۲۴۶ الف ۶ به بعد.

این امر می‌تواند با وحدتِ شعور و خودآگاهی سازگار باشد، و این نکته مهم و پرمعنی است که وی صریحاً می‌پذیرد که «تبیین اینکه نفس چیست کاری طولانی و به طور حتم خدایی است»، در صورتی که «گفتن اینکه به چه چیز شباهت دارد کاری کوتاه مدّت‌تر و انسانی است.»[۱۹] پس می‌توانیم نتیجه بگیریم که تمایل به تلقّی سه اصل عمل به عنوان اصول یك نفس وحدانی و تمایل به ملاحظهٔ آنها به عنوان اجزاءِ جداشدنی در علم‌النفس افلاطون ناسازگار باقی می‌ماند.

امّا علاقهٔ اصلی و عمدهٔ افلاطون آشکارا علاقهٔ اخلاقی است که عبارت است از تأکید برحقّ عنصر عقلانی که همچون ارّابه‌ران حکومت و عمل کند. در *تیمائوس* گفته شده است.که جزءِ عقلانی نفس، یعنی عنصر غیرفانی و«الهی»، را دمیورژ از همان اجزاءِ مقوّمی ساخته است که نفس جهانی را از آن ساخته است، و حال آنکه اجزاءِ فانی نفس را، همراه با تن، خدایان آسمانی ساخته‌اند.[۲۰] این بی شك بیانی اساطیری از این حقیقت است که عنصر عقلانی نفس عالی‌ترین عنصر است و برای حکومت کردن به دنیا آمده است، حقّ طبیعی برای حکومت کردن دارد، زیرا جنبهٔ الهی آن بیشتر است. عنصر عقلانی میل و کشش طبیعی با عالم معقول و نامرئی دارد، که قادر به تأمّل و اندیشیدن است، در صورتی که دیگر عناصر نفس ذاتاً با تن، یعنی با عالَم پدیدار، بستگی دارند و سهم مستقیمی در عقل و فعالیّت عقلی ندارند و نمی‌توانند عالَم «صور» را مشاهده کنند. این مفهوم دوگانه انگاری (ثنویّت) در فلسفهٔ نوافلاطونی و در نزد اگوستین و دکارت و غیره دوباره ظاهر می‌شود.[۲۱] به علاوه، علی‌رغم اقتباس نظریهٔ مشّائیِ نفس توسّط توماس آکوئینی و نحلهٔ او، نحوهٔ سخن گفتن افلاطونی به عنوان نحوهٔ سخن گفتن «عمومی» در میان مسیحیان باقی می‌ماند و باید همیشه باقی بماند، زیرا این حقیقت که در فکر افلاطون مؤثر بود، یعنی امر کشمکش درونی در انسان، طبیعةً در اذهان همهٔ کسانی که از اخلاق مسیحی حمایت می‌کنند تأثیر بسیاردارد. امّا باید توجّه کرد که این حقیقت که ما این کشمکش را در درون خودمان احساس می‌کنیم بیشتر مستلزم نظری مبتنی بر وحدت نفس است تا نظری که علم‌النفس افلاطونی ارائه داده است. زیرا، اگر کثرتی از نفوس در درون آدمی می‌بود ــ کثرتی عقلانی و غیرعقلانی ــ درآن صورت خودآگاهی دربارهٔ این کشمکش آن طور که در درونمان رخ می‌نماید و خودآگاهی دربارهٔ مسؤولیّت اخلاقی غیرقابل تبیین

---

۱۹. ۲۴۶ الف ۴ـ ۶.　　۲۰. ۴۱ ج ۶ـ۴۲. هـ ۴، ۶۹ ب ۸ ـ ج ۸.

۲۱. رجوع کنید به اگوستین: انسان نفس عقلانی است که بدن فانی و ارضی را به کار می‌برد. (*دربارهٔ آداب کلیسای کاتولیك*، ۱، ۲۷.)

خواهد بود. منظور من این نیست که این را برسانم که افلاطون نسبت به این حقیقت کاملا نابینا و بی‌بصیرت بود، بلکه می‌خواهم فرض کنم که وی چنان تأکیدی بر یك جنبه از حقیقت نهاد که متمایل به فراموش کردنِ جنبهٔ دیگرْ آن شد، و بنابراین موفّق نشد که علم‌النفس عقلانی رضایت‌بخشی عرضه کند.

۴. اینکه افلاطون قائل به بقای نفس است به اندازهٔ کافی روشن است. از اظهارات صریح وی چنانکه دیدیم آشکار است که این امر (بقای نفس) محدود به یك جزء از نفس، یعنی جزءِ عقلانی است، هرچند کاملا ممکن است که نفس در تمامیّت خود باقی باشد، اگرچه به اندازهٔ کافی روشن است که نمی‌تواند اَعمال پایین‌تر را درحال جدایی از تن انجام دهد. امّا این هم درست است که نظر اخیر ممکن است به نظر آید که به این نتیجه منجر می‌شود که نفس در حالت جدایی از تن ناقصتر و بدتر از زمانی است که در این حیاتِ فانی است ــ نتیجه‌ای که یقیناً افلاطون از پذیرفتن آن امتناع می‌کند.

انگیزهٔ ردّ کامل اساطیر افلاطونی به نظر می‌رسد که، لااقل تا اندازه‌ای، به واسطهٔ میل برای خلاص شدن از اندیشهٔ جرائم پس از مرگ باشد، که گویی نظریهٔ پاداشها و مجازاتها نامربوط ــ و حتّی مخالف ــ با اخلاق است. امّا آیا نسبت دادن این طرز تلقّی به افلاطون مناسب یا برطبق اصول نقّادی تاریخی است؟ این نکته مورد قبول است که جزئیات و تفصیلات اساطیر را نباید جدّی گرفت (همه این را می‌پذیرند)، ولی غیراز این است که مفهوم حیات آینده، که خصوصیّت آن به وسیلهٔ رفتار در این زندگی معیّن می‌شود، خود «اساطیری» است. دلیل و مدرك واقعی وجود ندارد که خود افلاطون اساطیر را بتمامی به عنوان سخنان پوچ محض تلقّی کرده باشد: اگر چنین تلقّی کرده بود، چرا اصلا آنها را مطرح می‌کرد؟ به نظر نویسندهٔ حاضر چنین می‌رسد که افلاطون به هیچ وجه نسبت به نظریهٔ مجازات بی طرف و بی اعتنا نبود، و این یکی از دلائلِ اصل موضوع قراردادن فناپذیری نفس از سوی او بود. او با لایبنیتس[22] موافق می‌بود که «برای برآوردن آرزوی نوع بشر باید اثبات کرد که خدایی که برهمه حکومت می‌کند عادل و عاقل است، و او هیچ چیز را بدون پاداش و بدون مجازات نخواهد گذاشت. اینها بنیادهای مهمّ اخلاق‌اند.»[23]

چگونه افلاطون در اثبات بقای نفس کوشید؟

(یك) در فیدون[24] سقراط استدلال می‌کند که اضداد از اضداد پدید می‌آیند، چنانکه «از

22. Leibniz

۲۳. نامه به مکاتبه کنندهٔ ناشناخته در حدود ۱۶۸۰، دونکن (Duncan)، *آثار فلسفی لایبنیتس*، ص ۹.

۲۴. ۷۰ د ۷ــ ۷۲ هـ ۲.

قویتر، ضعیفتر»، یا «ازخواب، بیداری، و از بیداری خواب». و امّا، زندگی و مرگ اضدادند، و از زندگی مرگ پدید می آید. بنابراین ما باید فرض کنیم که حیات از مرگ حاصل شده است.

این استدلال مبتنی بر فرض اثبات نشدهٔ یك جریان دَوریِ ازلی و ابدی است: و همچنین فرض می کند که یك ضد از یك ضد پدید می آید، به عنوان مادّه ای که از آن ناشی یا ساخته می شود. این دلیل ما را چندان قانع نمی کند: و علاوه بر آن، دربارهٔ وضع نفس در حالت جدایی از تن چیزی نمی گوید، و خودبخود به نظریهٔ «چرخ تولّدهای دوباره» منجر خواهد شد. نفس در یك «دوره» بر زمین ممکن است هیچ خاطرهٔ آگاهانه ای از یك دورهٔ پیشین بر زمین نداشته باشد، به طوری که تمام آنچه «اثبات شده» این است که نفس باقی می ماند، نه اینکه فرد از این حیث که فرد است باقی می ماند.

(دو) دلیل بعدی که در فیدون[۲۵] اقامه شده همان است که از عامل «قبلی» (a priori) در معرفت ناشی شده است. آدمیان دربارهٔ مقیاسها و قواعد مطلق معرفت دارند، چنانکه از احکام تطبیقی و مقایسه ایِ آنان دربارهٔ ارزش برمی آید. امّا این مطلقات در عالَم حسّی وجود ندارند: بنابراین انسان باید آنها را در یك حالت هستی قبلی مشاهده کرده باشد. همین طور، ادراك حسّی نمی تواند به ما معرفت ضروری و کلّی بدهد. امّا یك جوان، حتّی کسی که هیچ آموزشی در ریاضیّات نداشته باشد، تنها با فراگرد پرسش و پاسخ می تواند، بدون آموختن، وادار شود که حقایق ریاضی را «بیرون بدهد». از آنجا که وی آنها را از هیچ کس نیاموخته است و نمی تواند آنها را از ادراك حسّی به دست آورد، لازمهٔ این آن است که آنها را در یك حالت وجود قبلی درك کرده باشد و فراگرد «یادگیری» صرفاً فراگرد تذکّر است (رجوع کنید به منون، ۸۴ به بعد).

حقیقت امر این است که فراگرد پرسش و پاسخ که سقراط در منون به کار گرفته است واقعاً یك طریق تعلیم است، و به هرحال مقداری از دانش ریاضی به طور ضمنی از پیش مفروض است. با وجود این، حتّی اگر دانش ریاضی را نتوان به وسیلهٔ «انتزاع» توجیه و تبیین کرد، ریاضیّات بازهم می تواند یك علم قبلی و مقدّم بر تجربه باشد، بدون اینکه ما مجبور باشیم وجود قبلی را اصل موضوع بگیریم. حتّی برفرض اینکه ریاضیّات بتواند، لااقل از لحاظ نظری، جزء به جزء کاملا به طور قبلی (مقدّم بر تجربه) توسّط بردهٔ جوان منون مطرح شود، این امر وجود قبلی او را ایجاب نمی کند: همیشه شقّ دیگری بنابر طرز فکر کانتی وجود دارد.[۲۶]

---

۲۵. ۷۲ هـ ـ ۷۷ د ۵.

۲۶. منظور من اشاره به پذیرش «انتقاد کانتی» نیست، بلکه صرفاً تذکّر این نکته است که، حتّی بنابرفرض افلاطون، نتیجهٔ وی تنها نتیجهٔ ممکن نیست.

سیمیاس خاطرنشان می کند[27] که این استدلال چیزی بیش از این اثبات نمی کند که نفس پیش از اتّحاد با بدن وجود داشته است: لیکن ثابت نمی کند که نفس بعد از مرگ تن باقی می‌ماند. از این رو سقراط اظهار عقیده می کند که استدلال ناشی از «تذکّر» باید در ارتباط با دلیل سابق درنظرگرفته شود.

(سه) دلیل سوّم در فیدون (یا دوّم، اگر دو دلیل پیشین با هم به شمار آیند) از بساطت و طبیعت الهی نفس ــ یا می توانیم بگوییم از اَصالت آن ــ استنتاج می شود.[28] اشیاءِ محسوس مرکّب و دستخوش فساد و انحلال و مرگند ــ و تن از شمار آنهاست. و امّا، نفس می تواند صور غیرمحسوس و نامتغیّر وفسادناپذیر را بررسی و بازدید کند، و بدین سان نفس، به وسیلهٔ تماس و ارتباط با صور، نشان می‌دهد که به آنها بیشتر شبیه است تا به اشیاءِ مرئی و جسمانی، که اینها فانی‌اند. به علاوه، از این امر که نفس طبیعةً مقدّر است که بر تن حکومت کند، به نظر می‌رسد که بیشتر به الهی شبیه باشد تا به فانی. نفس، چنانکه می توان تصوّر کرد، «الهی» است ــ و این برای یونانیان به معنی غیرفانی و نامتغیّر است.

(این استدلال به صورت استدلال دیگری بسط یافته است که از فعّالیّتهای عالی‌ترِ نفس و روحانیّتِ مفهوم [مجرّد عقلی] به طبیعت روحانی و بسیط نفس می‌رسد.)

(چهار) دلیل دیگر فیدون در پاسخ سقراط به اعتراضات قیبِس[29] (کِبِس) رخ می نماید. (به ردّ سقراط بر «نظریهٔ پدیدهٔ فرعی» که سیمیاس مطرح کرده بود، پیشتر اشاره کرده ام.) قیبس اظهارنظر می کند[30] که صَرف انرژی که نفس در زندگیهای متوالیِ بدنی تحمّل کرده است «او را فرسوده می کند»، به طوری که «در پایان در یکی از این مرگها بکلّی نابود خواهد شد». سقراط به این اعتراض با دلیل دیگری از فناناپذیری پاسخ می‌دهد.[31] هستیِ «صور» موردقبول است. حال، حضور یك «صورت» حضور یك «صورتِ» متضاد را نمی‌پذیرد، و همچنین یك شیء که به موجب بهره‌مندی از یك «صورت» چیزی است که هست، حضور همزمانِ یك «صورتِ» متضاد را نخواهد پذیرفت. مثلا هرچند ما نمی توانیم بگوییم که آتش گرماست، گرم است، و نخواهد پذیرفت که در عین حال محمول متضادِ «سرد» نیز باشد. نفس به موجب بهره‌مندیش از «صورت حیات» چیزی است که هست: بنابراین حضورِ «صورتِ» ضد، یعنی «مرگ»، را نخواهد پذیرفت. پس وقتی مرگ نزدیك می شود، نفس باید نابود شود یا

---

۲۷. ۷۷. ۲۸. ۷۸. ب ۴ ــ ۸۰ هـ ۱.

29. Cebes

۳۰. ۸۶ هـ ۶ــ۸۸ ب ۸. ۳۱. ۱۰۳ ج ۱۰ــ۱۰۷ الف ۱.

از بدن مفارقت کند. اینکه نفس نابود نمی‌شود پذیرفته است. پس، اگر به طوردقیق سخن گوییم، این دلیل را، به صِرف اینکه روحانیّت نفس مسلّم گرفته شد، نباید دلیلی برای فناناپذیری آن بنامیم. سقراط درمی‌یابد که قیبس روحانیّت نفس را قبول دارد، لیکن از این نظر جانبداری می‌کند که نفس ممکن است فرسوده شود. پاسخ سقراط در واقع به اینجا می‌رسد که یك اصل و مبدأ روحی ممکن نیست فرسوده شود.

(پنج) در جمهوری[۳۲] سقراط این اصل را فرض می‌کند که یك شیء نمی‌تواند تباه یا نابود شود مگر به واسطهٔ شرّ و آفتی که درونی آن است. حال شرور و آفات نفس عبارتند از «ستمگری، افراط، جُبن، جهل»؛ لیکن اینها آن را تباه نمی‌کنند، زیرا یك شخص کاملا غیرعادل عمری به درازی عمر یك انسان عادل یا درازتر از آن دارد. امّا اگر نفس به سبب فساد درونی خود تباه نمی‌شود نامعقول است فرض اینکه به سبب شرّ و آفتی خارجی تباه شود. (در این استدلال آشکارا ثنویّت و دوگانه‌انگاری فرض می‌شود.)

(شش) در فدروس[۳۳] استدلال شده است که چیزی که چیز دیگر را حرکت می‌دهد، و خود به وسیلهٔ چیزدیگری متحرّك است، وقتی از حرکت بازایستاد حیاتش پایان می‌پذیرد. امّا نفس یك اصل خود محرّك است، یك منشأ و مبدأ حرکت است، و آن چیز که مبدأ است باید نامخلوق باشد، زیرا اگر نفس مخلوق می‌بود، مبدأ نمی‌بود. امّا اگر نامخلوق است، پس زوال‌ناپذیر است، زیرا اگر نفس که مبدأ حرکت است تباه و نابود می‌شد، همهٔ جهان و آفرینش «فرومی‌ریخت و از حرکت بازمی‌ایستاد.»

باری، همینکه مسلّم گرفته شد که نفس مبدأ حرکت است، باید همیشه موجود بوده باشد (اگر حرکت ناشی ازمبدأ است)، امّا روشن است که این قول برای اثبات فناناپذیری شخصی چندان کارآمد نیست. زیرا تمام این استدلال نشان می‌دهد که نفس فردی ممکن است صدوری از نفس عالَم باشد، که هنگام مرگ تن به آن بازمی‌گردد. مع هذا با خواندن فیدون به طور کلّی و اساطیر فیدون و گرگیاس و جمهوری کسی نمی‌تواند از این تأثیر اجتناب کند که افلاطون به فناناپذیری شخصیِ واقعی معتقد بوده است. به علاوه، عباراتی از قبیل آنچه در آن سقراط از این زندگی به عنوان آمادگی برای ابدیّت سخن می‌گوید،[۳۴] و اشاراتی از قبیل آنچه سقراط در *گرگیاس*[۳۵] مطرح می‌کند مبنی براینکه شاید اوریپیدس حق دارد که می‌گوید زندگی دراینجا واقعاً مرگ است و مرگ واقعاً زندگی است (اشاره‌ای که هاله‌ای اُرفه‌ای پیرامون آن است)

۳۲. ۶۰۸ د ۳ ـ ۶۱۱ الف ۲. ۳۳. ۲۴۵ ج ۵ به بعد. ۳۴. جمهوری، ۴۹۸ ب ۳ د ۶.
۳۵. ۴۹۲.

چندان جوازی برای این فرض نیست که افلاطون، در تعلیم فناناپذیری، قصد اثباتِ صرفاً بقای جزءِ عقلانی (لوگیستیکون) را داشته است، بدون اینکه این جزءِ عقلانی از خودآگاهی شخصی یا هویّت مداومی برخوردار باشد. خیلی معقولتر است که فرض کنیم که وی ممکن بود با لایبنیتس موافق باشد، آنجا که شخص اخیر می‌پرسد: «آقا، برای شما چه فایده‌ای دارد که پادشاه چین شوید به شرط آنکه آنچه بوده‌اید فراموش کنید؟ آیا این عین آن نیست که گویی خداوند درعین حال که شما را از میان می‌برد، پادشاهی درچین بیافریند؟»[۳۶]

بررسی اساطیر به تفصیل ضروری نیست، زیرا آنها فقط نمایشهای تصویریِ حقیقتی است که افلاطون آرزوی انتقال و ابلاغ آن را داشت، یعنی این حقیقت که نفس بعد از مرگ تن باقی است و حیات نفس از آن پس مطابق رفتارش دراین زمین خواهد بود. اینکه افلاطون نظریهٔ تجسّدهای متوالی را، که در اساطیر مطرح شده، تا کجا به طور جدّی درنظر داشته است، نامعلوم است: به هرحال به نظر می‌رسد که برای نفس فلسفی امید نجات از «چرخ تجسّدِ دوباره» هست، و حال آنکه همچنین به نظر می‌آید که ممکن است گناهکارانِ علاج ناپذیری باشند که تا ابد به تارتاروس[۳۷] (دوزخ) انداخته شوند. چنانکه قبلا ذکر شد، معرّفی حیات آینده در اساطیر بسختی با این قول افلاطون موافق است که تنها «لوگیستیکون» (جزءِ عقلانی) باقی می‌ماند، و در این معنی من با ریتر موافقم که می‌گوید: «نمی‌توان مطمئن بود که افلاطون به بقای نفس، آن گونه که در اساطیرِ *گرگیاس*، *فیدون* و *جمهوری* تعلیم شده، اعتقاد راسخ داشته است.»[۳۸]

بنابراین نظریهٔ روان شناختی افلاطون هیئت منسجم و به طور منظّم ساخته و پرداخته‌ای از اقوالِ «جزمی» نیست: علاقهٔ او بدون تردید بیشتر دارای خصیصهٔ اخلاقی بود. امّا این بدان معنی نیست که گفته شود که افلاطون بسیاری از ملاحظات دقیق روان شناختی را، که می‌توان به طور پراکنده در سراسر محاورات یافت، مطرح نساخته است. در تأیید این سخن فقط کافی است که مثالها و تصویرهایی را درنظر آوریم که در *تئتتوس* دربارهٔ فراگرد فراموشی و به خاطرآوردن، یا تمایز بین حافظه و یادآوری در *فیلبوس* ارائه می‌دهد.[۳۹]

---

۳۶. دونکن، ص ۹.

37. Tartarus

۳۸. *ذات*، ص ۲۸۲.

۳۹. *تئتتوس*، ۱۹۱ ج ۸ به بعد؛ *فیلبوس*، ۳۳ ج ۸ ـ ۳۴ ج ۲.

فصل ۲۲

نظریهٔ اخلاقی

۱. خیر اعلی

اخلاق افلاطون مبتنی بر جستجوی سعادت و نیکبختی است، به این معنی که در جهت حصول بالاترین خیر انسان، که داشتن آن سعادت و نیکبختی حقیقی را در بر دارد، هدایت شده است. می‌توان گفت که بالاترین خیر انسان توسعه و پیشرفت حقیقی شخصیّت انسان به عنوان موجودی عقلانی و اخلاقی، رشد و پرورش صحیح نفس او، خوشی و آسایش هماهنگ کلّی زندگی است. وقتی که نفس آدمی در حالتی است که باید درآن باشد، در آن صورت انسان نیکبخت و سعادتمند است. در آغازِ *فیلبوس* دونظر بسیار دور از هم توسّط پروتارخوس[1] و سقراط از طریق استدلال مطرح می‌شود. هرچند هردو موافقند که خیر باید حالتی از نفس باشد، پروتارخوس آمادهٔ قبول این عقیده است که خیر عبارت است از **لذّت**، و حال آنکه سقراط معتقد است که خیر عبارت است از **حکمت**. سقراط می‌کوشد تا ثابت کند که لذّت، من حیث هی، نمی‌تواند خیر حقیقی و یگانهٔ انسان باشد، زیرا زندگیِ لذّتِ ناآمیخته (مراد از آن لذّتی بدنی است)، که در آن نه ذهن و نه حافظه و نه معرفت و نه عقیدهٔ درست سهمی دارند، «نه زندگی انسانی، بلکه زندگیِ یك نوع جانوردریایی یا یك صدف خواهد بود.»[2] حتّی پروتارخوس نمی‌تواند فکر کند که چنین حیاتی برای آدمی مطلوب است. از سوی دیگر، زندگیِ «روحانی محض»، که عاری از لذّت باشد، نمی‌تواند یگانه خیر انسان باشد؛ ولو اینکه عقل عالی‌ترین جزءِ انسان و فعّالیّت عقلانی (مخصوصاً تأمّل و نظارهٔ «صور») عالی‌ترین کارکرد انسان است، انسان عقل محض نیست. بدین ترتیب زندگی خوب برای انسان باید

---

1. Protarchus

۲. ۲۱ ج ۱ـ۸.

زندگی آمیخته باشد، نه منحصراً حیات ذهن و فکر و نه منحصراً حیات لذّت حسّی. بنابراین افلاطون آمادهٔ قبول آن لذّاتی است که درد و رنج به دنبال ندارد، مثلا لذّات عقلی،[۳] بلکه لذّاتی نیز که خرسندی میل را دربردارد، به شرط آنکه مبرّا از گناه باشند و برخورداری از آنها با اعتدال همراه باشد. درست همان طور که عسل و آب باید به نسبت درستی مخلوط شوند تا نوشابهٔ مطبوعی بسازند، همین طور احساس لذّت‌آور و فعّالیّت عقلی باید به نسبت درستی به هم آمیخته شوند تا زندگی خوب انسان را بسازند.[۴]

افلاطون می‌گوید که پیش از هر چیز زندگی خوب باید شاملِ تمام معرفت از نوع حقیقیْ‌تر، یعنی معرفت دقیق و صحیح اشیاءِ بی زمان، باشد. امّا انسانی که فقط با خطوط مستقیم و منحنی کامل هندسه آشنا بوده، و هیچگاه معرفتی از بدلهای ناقص آنها که در زندگی روزانه با آنها برخورد می‌کند نداشته است، حتّی نمی‌داند که چگونه راه خانهٔ خود را پیدا کند. از این رو معرفت نوع دوم، و نه تنها نوع اوّل، باید در این مخلوط پذیرفته شود: این به آدمی آسیبی نمی‌رساند، به شرط آنکه اشیاءِ نوع دوم را همان گونه که هستند بشناسد و بدلهای ناقص را با حقیقت کامل اشتباه نکند. به عبارت دیگر، آدمی نیاز ندارد که به این زندگی فانی و دنیای مادّی کاملا پشت کند تا زندگی خوب راستین را رهبری کند، بلکه باید بداند که این دنیا نه عالَم منحصر است و نه عالی‌ترین عالَم، بلکه روگرفت تُنُک مایه‌ای است از عالَم مثالی (ایدئال). (پروتارخوس می‌گوید که «اگر بناست که زندگی انسانی اصلا زندگیی باشد»، به رغم این حقیقت که این زندگی برطبق نظر سقراط «پُر از حدس و گمان و تقلید» و «فاقد پاکی و صفا و خلوص»[5] است، موسیقی را باید پذیرفت.)

بدین گونه هنگامی که همهٔ «آبی» که باید در ظرف «مخلوط کن» ریخته شود پذیرفته شد، مسأله‌ای که مطرح می‌شود این است که بدانیم چقدر «عسل» باید به آن افزوده شود. رأی قاطع دراین مسأله، به این معنی که چقدر لذّت باید پذیرفت، موکول به معرفت است. و امّا افلاطون می‌گوید که معرفتِ خواستار بستگی با طبقهٔ لذّات «حقیقی» و «ناآمیخته» است؛ امّا، در مورد بقیّه، معرفت فقط لذّاتی را خواهد پذیرفت که با سلامت و روحی معتدل و همه نوع خیر همراه باشد. لذّات ناشی از «حماقت و شرارت» هیچ در خور آن نیستند که جایی دراین آمیزه داشته باشند.

بدین سان راز آمیزه‌ای که زندگی خوب را می‌سازد اندازه یا تناسب است: جایی که این نکته مورد غفلت باشد آمیزهٔ صحیحی وجود ندارد، بلکه آنچه وجود دارد چیز درهم برهمی

---

۳. رجوع کنید به ۵۱.　۴. ۶۱ ب ۴ به بعد.　۵. ۶۲ ج ۱ـ۴.

است. بنابراین خیر صورتی از زیباست که با اندازه و نسبت تشکیل شده است، و سیمتریا (تناسب)، کالون (زیبایی) و آله ثیا (حقیقت) سه صورت یا نشان خواهند بود که در خیر یافت می شوند. مقام اوّل تعلّق می گیرد به «بهنگام بودن» (توکای ریون)، دوم به تناسب یا زیبایی یا تامّ و کامل بودن (توسیمترون کای کالون کای تو تِلِئون کای هیکانون)، سوم به نوس (عقل) و فرونزیس (فراست)، چهارم به اپیستمای (معارف و علوم) و تِخنای (صناعات وفنون) و دوکسای اُرْثای (عقاید درست)، پنجم به لذّاتی که درد و رنجی با آنها آمیخته نیست (خواه مستلزم احساس بالفعل باشند یا نباشند)، و ششم به کامیابی معتدل شهوت وقتی که، البتّه، بی‌ضرر و بدون آسیب باشد. پس چنین است خیر حقیقی انسان، زندگی خوب یا نیکبختی (اویدیمونیا)؛ و انگیزه‌ای که انسان را به جستجوی آن وامی‌دارد اِرُس است، یعنی میل یا اشتیاق به سوی خیر یا سعادت.

خیر اعلیٰ یا سعادت انسان البتّه شامل معرفت خداست ــ بدیهی است که چنین باشد اگر صور (مُثُل) «افکارِ» خدا هستند؛ و حال آنکه، حتّی اگر *تیمائوس* به معنی تحت‌اللفظی آن گرفته و فرض شود که خدا از «صور» جداست و آنها را نظاره و تأمّل می کند، تفکّر و تأمّل خود انسان دربارهٔ «صور»، که جزءِ مقوّم و مکمّل سعادت اوست، او را به خدا شبیه می گرداند. به علاوه، انسانی که عمل الهی را درجهان نشناسد و تصدیق نکند نمی تواند سعادتمند باشد. بنابراین افلاطون می تواند بگوید که سعادت الهی سرمشق سعادت انسان است.[۶]

و امّا نیکبختی و سعادت باید با پیروی از فضیلت به دست آید، که به معنی حتّی‌الامکان شبیه شدن انسان به خداست. ما باید «تاجایی که می توانیم شبیه خدا شویم [تأسّی به صفات الهی کنیم]، و آن هم عبارت است از عادل ودرستکار شدن به کمك حکمت.»[۷] «خدایان به کسی توجّه و محبّت دارند که میل و اشتیاق وی عادل شدن و شبیه خدا‌شدن باشد، تا جایی که انسان می تواند با پیروی از فضیلت به خداماننندی نائل شود.»[۸] افلاطون در *قوانین* اعلام می کند که «خدا مقیاس ومعیار همه چیز است، به معنایی خیلی بالاتر از آن که هرانسانی، چنانکه گفته‌اند، بتواند امید آن را داشته باشد.» (بدین سان وی به پروتاگوراس پاسخ می‌دهد.) «وهر که بخواهد محبوب خدا باشد، باید تا آنجا که ممکن است شبیه او شود و چنان باشد که او هست. بنابراین، انسانِ معتدل و خویشتن‌دار محبوب خداوند است، زیرا مانند اوست...» آنگاه در ادامهٔ سخن می گوید که تقدیم قربانی به خدایان و نیایش برای آنها «شریفترین و عالی‌ترین چیزها، و همچنین بهترین رهنمون انسان به زندگی سعادتمندانه است»، لیکن خاطرنشان

---

۶. تئتتوس، ۱۷۶ الف ۵ـ هـ ۴. ۷. تئتتوس، ۱۷۶ ب ۱ـ۳. ۸. جمهوری، ۶۱۳ الف ۷ـ ب ۱.

می کند که قربانیهای شریران و بیدینان را خدایان نمی پذیرند.[۹] بنابراین عبادت و فضیلت به سعادت تعلّق دارد، به طوری که هرچند دنبال فضیلت رفتن و هدایتِ یك زندگیِ با فضیلت وسیلهٔ نیل به سعادت است، خود فضیلت نسبت به سعادت امری خارجی نیست، بلکه متمّم و مکمّل آن است. خیر آدمی قبل از هرچیز حالتی از نفس است، و فقط انسانی حقیقةً با فضیلت است که انسانی حقیقةً نیك و حقیقةً سعادتمند باشد.

۲. فضیلت

۱. به طور کلّی می توانیم بگوییم که افلاطون «یکی گرفتنِ سقراطیِ فضیلت با معرفت» را پذیرفت. در *پروتاگوراس*[۱۰] سقراط درمقابل سوفسطائی ثابت می کند که بی معنی است فرض اینکه عدالت بتواند شرارت و بیدینی باشد یا پرهیزکار و دیندار بتواند بیدادگر باشد، به طوری که فضایل متعدّد نمی توانند کاملا مختلف و نامتجانس باشند. وانگهی، انسان نامتعادل کسی است که از آنچه واقعاً برای انسان زیان آور است متابعت می کند، و حال آنکه انسان متعادل و خویشتن‌دار آنچه را واقعاً خوب و سودمند است دنبال می کند. حال، پیروی از آنچه حقیقةً خوب و نافع است خردمندی است، و متابعت از آنچه مضرّ است سفاهت است. از این رو اعتدال و خردمندی نمی توانند کاملا مختلف باشند. همچنین، دلیری حقیقی یا شجاعت، مثلا، به معنی ثبات قدم درجنگ است با علم به مخاطراتی که این کار دربردارد؛ شجاعت به معنی تهوّر بیجا و بی باکیِ صِرف نیست. بنابراین شجاعت نیز مانند اعتدال نمی تواند از خردمندی جداباشد. البتّه افلاطون انکار نمی کند که فضایل برحسب متعلّقاتشان یا اجزاءِ نفس که این فضایل عادات آنها هستند از یکدیگر متمایزند؛ لیکن همهٔ این فضایل متمایز، تا آنجا که جلوه های یك شناخت واحد از خیر وشرّند، وحدتی را تشکیل می دهند. بنابراین، فضایلِ متمایز، درحزم و دوراندیشی یا معرفتِ آنچه حقیقةً برای انسان خوب است و نیز معرفتِ وسایل نیل به آن خیر، یکی و متّحدند. در منون روشن شده است که اگر فضیلت عبارت از معرفت یا حزم است، می توان آن را آموخت، و در جمهوری نشان داده شده است که تنها فیلسوف است که از معرفت حقیقیِ خیرِ انسان برخوردار است. سوفسطائی، که به مفاهیم «عامّه پسندِ» فضیلت اکتفا می کند، نمی تواند معلّم فضیلت باشد بلکه فقط کسی می تواند تعلیم فضیلت کند که معرفت درست داشته باشد، یعنی فیلسوف. این نظریّه که فضیلت معرفت است واقعاً بیانی است از این حقیقت که خیر صرفاً یك کلمهٔ نسبی نیست، بلکه راجع است به چیزی که مطلق و

۹. *قوانین*، ۷۱۵ هـ ۷ـ۷۱۷ الف ۳.
۱۰. *پروتاگوراس*، ۳۳۰ ج ۳ به بعد.

نامتغیّر است: والاّ نمی‌تواند متعلّق معرفت باشد.

به نظر می‌رسد که افلاطون به این اندیشه که فضیلت معرفت است واینکه فضیلت آموختنی است، همچنانکه به این اندیشه که هیچ کس دانسته و از روی اراده مرتکب بدی نمی‌شود، وفادار مانده است. وقتی که آدمی آنچه را در واقع شرّ و بدی است انتخاب می‌کند، آن را به اعتبار اینکه خیر است انتخاب می‌کند: وی به چیزی متمایل است که تصوّر می‌کند خیر است، لیکن چیزی است که در واقع شرّ است. افلاطون یقیناً خصیصهٔ خودسری و لجاجت‌آمیز شهوت را، که تلاش می‌کند تا تمام موانع را از پیش پای خود بردارد، و ارّابه‌ران را بزور همراه خود در یورش دیوانه‌وار و ابلهانه‌اش برای به دست آوردنِ چیزی که به نظرش خیر می‌آید ببرد، منظور داشته است؛ امّا اگر اسب بد مقاومت ارّابه‌ران را از میان ببرد، این، بنابر اصول افلاطون، تنها به این علّت تواند بود که ارّابه‌ران یا معرفتی از خیر حقیقی ندارد یا معرفتش دربارهٔ خیر هنگام یورش شهوت تیره و تار است. ممکن است به نظر آید که چنین نظریّه‌ای، که از سقراط به ارث رسیده است، با قبول آشکاری که افلاطون دربارهٔ مسؤولیّت اخلاقی دارد مخالف است، لیکن افلاطون می‌تواند جواب دهد که انسانی که می‌داند خیر حقیقی چیست ممکن است اجازه دهد که حکم و داوریش چنان به وسیلهٔ شهوت تاریك و مبهم شود، لااقل موقّتاً، که خیر ظاهری به نظر او همچون خیر حقیقی بنماید، هرچند او از اینکه اجازه داده است که شهوتْ عقل را چنان تاریك کند مسؤول است. اگر اعتراض شود که آدمی می‌تواند آزادانه شرّ را برای اینکه شرّ است انتخاب کند، پاسخ افلاطون فقط این است که آن انسان گفته است: «ای شرّ، تو خیرِ من باش.» اگر وی آنچه را که واقعاً شرّ یا مضرّ است انتخاب کند، در حالی که می‌داند نهایةً چنین است، تنها به این علّت تواند بود که او، علی‌رغم معرفتش، توجّه خود را به جنبه‌ای از آن شیء متمرکز می‌سازد که به نظرش خیر می‌آید. او ممکن است درواقع مسؤول چنین تمرکز توجّه خود باشد، لیکن، اگر انتخاب می‌کند، تنها می‌تواند تحت عنوان خیر انتخاب کند. یك انسان ممکن است خیلی خوب بداند که کُشتن دشمنش نهایةً برای او زیان‌آور است، لیکن مع‌ذلك این را انتخاب می‌کند، زیرا توجّه خود را بر چیزی متمرکز می‌سازد که به نظر می‌رسد خیر مستقیمِ ارضاءِ تمایل او برای انتقام یا به دست آوردن سودی به وسیلهٔ محو ونابودی دشمنش باشد. (می‌توان خاطرنشان کرد که یونانیان به نظر روشنتری دربارهٔ «خیر» و «حق» (عمل صحیح) و رابطهٔ آنها با یکدیگر نیازمند بودند. قاتل ممکن است خیلی خوب بداند که آدم کشی کار خطا و نادرستی است، لیکن آن را به عنوان اینکه ازِ جهاتی کار خوبی است مرتکب می‌شود. قاتلی که می‌داند که جنایت خطا و نادرست است البته ممکن است همچنین بداند که «خطا» و «نهایةً مضرّ یا شرّ» جدانشدنی‌اند، امّا چنین دانشی جنبهٔ

«خوب بودن» (یعنی سودمند یا مطلوب بودن) را که ملازم عمل است از میان نمی برد. وقتی که ما کلمهٔ «شر» را به کار می بریم، غالباً مقصودمان «خطا»ست، امّا وقتی که افلاطون می گوید که هیچ کس از روی اراده کاری را که می داند شرّ است انتخاب نمی کند، منظورش این نیست که هیچ کس کاری را که می داند خطاست انتخاب نمی کند، بلکه این است که هیچ کس آزادانه کاری را که می داند از همهٔ جهات برای او مضرّ است انتخاب نمی کند.)

در *جمهوری*[11] افلاطون چهار فضیلت عمده یا اصلی ــ حکمت (سوفیا)، شجاعت یا همّت (اَندْریا)، اعتدال یا خویشتن‌داری (سوفروزینه) و عدالت(دیکایوزینه) ــ را مورد توجّه و بررسی قرار می‌دهد. حکمت فضیلتِ جزءِ عقلانی نفس است و شجاعت فضیلتِ جزءِ اراده است، در حالی که اعتدال و خویشتن‌داری عبارت است از اتّحاد اجزاءِ اراده و شهوت تحت حکومت عقل. عدالت فضیلتی است کلّی و عامّ و عبارت از این است که هرجزء از نفس کار خاصّ خود را با هماهنگیِ درخوری انجام دهد.

۲. در *گرگیاس* افلاطون برضدّ یکی گرفتنِ خیر و شر با لذّت و الم، و در مخالفت با اخلاق «ابرمرد» که کالیکلس مطرح کرده است استدلال می کند. در مخالفت با پُلوس، سقراط کوشیده است تا نشان دهد که ستم کردن، مثلاً همچون یك جبّار رفتار کردن، بدتر است از ستم کشیدن، زیرا ستم کردن تباه کردنِ نفس آدمی است، و این بزرگترین شرّی است که یك انسان می تواند تحمّل کند. به علاوه، ستم کردن و آنگاه از کیفر گریختن از هرچیزی بدتر است، زیرا این کار شرّ و بدی را در نفس استوار و ابرام می کند، در صورتی که مجازات ممکن است اصلاح و بهبود پدید آورد. کالیکلس وارد بحث می شود و اعتراض می کند که سقراط «به مفاهیم توده پسند و عامیانهٔ حق (درست)، که طبیعی نیست، بلکه فقط قراردادی است»[12] متوسّل می شود: بدی کردن ممکن است از لحاظ قراردادی رسوایی آور و ننگین باشد، لیکن این صرفاً اخلاق عوام‌النّاس است. ضعیفان، که اکثریّت هستند، با هم جمع می شوند تا «نوع قوی تر آدمیان» را محدود نگه دارند، و اَعمالی را به عنوان حق (درست و صواب) اِعلام می کنند که خوشایند آنها، یعنی اعضاءِ جماعت، باشد، و اَعمالی را به عنوان خطا معرّفی می کنند که برای آنها زیان آور است.[13] امّا طبیعت درمیانِ هم آدمیان و هم حیوانات نشان می‌دهد که «عدالت عبارت است از اینکه زبردست حکومت کند و بیش از زیردست داشته باشد.»[14]

۱۱. *جمهوری*، کتاب ۴. ۱۲. *گرگیاس*، ۴۸۲ هـ ۳ـ ۵.
۱۳. شباهت به عقاید نیچه آشکار است، هرچند اندیشهٔ نیچه بسیار دور بود از اینکه عقاید جبّار سیاستباز و شهوت‌ران هرزه باشد. ۱۴. ۴۸۳ د ۵ـ۶.

سقراط از صراحت لهجهٔ کالیکلس در آشکارا بیان کردنِ عقایدش که «قدرت حقّ است» تشکّر می کند، لیکن خاطرنشان می کند که اگر اکثریّت ضعیف عملاً ظالمانه بر «قوی» حکومت کند، در آن صورت آنان بنا برقول خود کالیکلس واقعاً قوی تر و همچنین موجّه اند. این صرفاً بازی با الفاظ نیست، زیرا اگر کالیکلس در اعتقاد خود نسبت به ردّ اخلاق قراردادی پایدار و مُصرّ است، اکنون باید نشان دهد که چگونه قوی، فردگرای ستمگر و فاقد اصول اخلاقی، از لحاظ کیفیّت «بهتر» از مرد جماعت است، و بنابراین حقّ حکومت کردن دارد. این را کالیکلس سعی می کند با این اعتقاد نشان دهد که فردگرای او عاقلتر از «انبوه بردگان و فرومایگان» است، و بنابراین می بایستی حکومت کند و بیش از زیردستان خود داشته باشد. کالیکلس که از این سخن سقراط که، پس به این ترتیب پزشك باید بیش از هرکس دیگر بخورد و بیاشامد، و کفشدوز کفشهایی بزرگتر از کفشهای دیگران داشته باشد بی حوصله و خشمگین شده است، می گوید که منظورش این است که کسانی که در ادارهٔ کشور عاقل و شجاعند بایستی برکشور حکومت کنند، و عدالت عبارت است از اینکه دارایی آنها بیش از دارایی زیردستانشان باشد. کالیکلس که از سؤال سقراط، که آیا حاکم برخود نیز حکومت می کند، آزرده شده است با صراحت اظهار می کند که مرد نیرومند اجازه خواهد داد که امیال و شهواتش به طور کامل به کار افتد. این سخن به سقراط فرصت می دهد که مرد آرمانی (ایدئال) کالیکلس را با یك خُم سوراخدار مقایسه کند: او همواره خود را با لذّت پُر می کند امّا هرگز به قدر کفایت ندارد: زندگی او زندگیِ یك حریص است نه زندگی یك انسان. کالیکلس آماده می شود بپذیرد که کسی که تن خود را می خاراند و دائماً خارش خود را تسکین می دهد زندگی خوش و قرین نیکبختی دارد، لیکن از توجیه زندگی شهوتران هرزه می رمد، و در پایان به اینجا کشانده می شود که اختلاف کیفی در لذّات را بپذیرد. این بحث به این نتیجه رهنمون می شود که لذّت تابع خیر است، و بنابراین عقل باید داور لذّات باشد و آنها را فقط تا آنجا بپذیرد که با سلامت و هماهنگی و انتظام نفس و بدنِ سازگارند. بدین سان نه انسان بی اعتدال و ناپرهیزکار بلکه انسان معتدل و خویشتن دار حقیقةً نیك و سعادتمند است. انسان زیاده رو و بی اعتدال به خود شرّ می رساند، وسقراط مطلب خود را با «اسطورهٔ» عدم امکان گریز از داوری بعد از مرگ به پایان می برد.[۱۵]

۳. افلاطون این اندرز را که شخص باید به دوستان خود نیکی کند و به دشمنان خود بدی صریحاً رد می کند. بدی کردن هرگز نمی تواند نیك باشد. در کتاب اوّل [جمهوری]

---

۱۵. گرگیاس، ۵۲۳ به بعد.

پولمارخوس[۱۶] این نظریّه را مطرح می‌کند که «عدالت عبارت است از نیکی به دوستمان در صورتی که یك انسان خوب باشد و آسیب رساندن به دشمنمان درصورتی که یك فرد بد باشد.»[۱۷] سقراط (که «آسیب رساندن» را صدمه زدن و اذیّت کردنِ واقعی می‌داند، و نه صرفاً تنبیه و مجازات ــ که بدان به عنوان درمان می‌نگرد) اعتراض می‌کند که آسیب رساندن بدتر کردن است، و از لحاظ فضیلت و تعالی انسانی، این کار دلالت بر عدالت کمتر می‌کند، به طوری که، برطبق نظر پولمارخوس، گویی برعهدهٔ انسان عادل است که انسان غیرعادل را بدتر کند. امّا این کار آشکارا عمل انسان غیرعادل است نه عمل انسان عادل.

16. Polemarchus

۱۷. جمهوری، ۳۳۵ الف ۷ـ۸.

فصل ۲۳

کشور[۱]

(دولتشهر یا مدینه)

نظریهٔ سیاسی افلاطون با علم اخلاق او ارتباط نزدیك دارد. زندگانی یونانی اساساً گونه‌ای زندگی شهری بود، در دولتشهر (مدینه) به سر برده می‌شد و جدا از شهر تصوّر کردنی نبود، به طوری که به خاطر هیچ یونانی اصیلی خطور نمی‌کرد که آدمی اگر بکلّی جدا از کشور زندگی کند بتواند یك انسانِ کاملا نیك باشد، زیرا تنها در جامعه و به واسطهٔ جامعه است که زندگی خوب برای انسان ممکن می‌شود ــ و منظور از جامعه همان دولتشهر است. تحلیل عقلیِ این حقیقت تجربی این نظریّه را نتیجه می‌دهد که جامعهٔ سازمان یافته یك نهاد «طبیعی» است، و انسان ذاتاً حیوان اجتماعی است ــ نظریّه‌ای که افلاطون و ارسطو در آن مشترکند: این نظریّه که جامعه یك شرّ ضروری و درنتیجه مانع پیشرفت و رشد آزاد انسان است برای یونانی اصیل کاملا بیگانه بود. (البتّه احمقانه است که هوشیاری و آگاهی یونانی را برحسب تشبیه همانند انبوه مورچگان یا کندوی زنبوران معرّفی کنند، زیرا فردگرایی متداول و شایع بود، و خود را در جنگهای کشتار همدیگر بین دولتها و در دسته بندیها و گروه گراییها در داخل شهرها نشان می‌داد، مثلا در کوشش یك فرد برای تحمیل خود به عنوان جبّار؛[۲] لیکن این فردگرایی شورش و طغیانی بر ضدّ جامعه نبود ــ بلکه جامعه به عنوان یك حقیقتِ پذیرفته شده از پیشِ مفروض بود.) بنابراین برای فیلسوفی نظیر افلاطون که به سعادت انسان و به زندگیِ حقیقةً

---

۱. State. باید توجه داشت که مقصود از «کشور» دراینجا جامعهٔ سازمان‌یافته‌ای است در سرزمینی معیّن که صاحب حکومتی مستقل و دارای شخصیّت حقوقی است. در این فصل کلمات کشور، مدینه، شهر، دولتشهر و احیاناً جامعه و دولت به معنی واحد یا به طورقریب المعنی به کار رفته است. ــ م.

2. Tyrant

خوب برای انسان علاقه‌مند بود، ضروری و الزام‌آور بود که ماهیّت حقیقی و کار ویژهٔ دولت را معیّن کند. اگر همهٔ شهروندان اخلاقاً انسانهای بد باشند، در واقع غیرممکن خواهد بود که یك دولتشهر خوب برای خود ترتیب دهند؛ امّا، برعکس، اگر کشور بد باشد، شهروندان خود را قادر نمی‌بینند که زندگی خوب را چنانکه شاید وباید اداره و رهبری کنند.

افلاطون مردی نبود که این اندیشه و نظر را بپذیرد که یك اخلاق برای فرد و اخلاقی دیگر برای کشور وجود دارد. کشور مرکّب از افراد آدمی است، و وجود دارد برای اینکه زندگی خوب را رهبری کند. قوانین اخلاقیِ مطلقی وجود دارد که برهمهٔ آدمیان و همهٔ کشورها فرمانروایی دارد. مصلحت فردی باید در برابر «حق» سر تسلیم فرود آورد. افلاطون کشور را به عنوان یك شخصیّت یا سازمان زنده (اُرگانیسم) که بتواند یا بخواهد آزادانه و بدون توجّه به «قانون اخلاقی» توسعه یابد نمی‌نگرد: دولتشهر داور حق و باطل و صحیح و خطا و مبدأ قواعد اخلاقی خودش و نیز توجیه‌گر مطلق اعمال خودش، صرف نظر از چگونگی آنها، نیست. این حقیقت در جمهوری با بیانی روشن آمده است. گفتگو کنندگان به تعیین ماهیّت عدالت می‌پردازند، لیکن سقراط، در پایان کتاب اوّل، اعلام می‌کند که «من نمی‌دانم عدالت چیست.»[۳] وی سپس در کتاب دوّم[۴] پیشنهاد می‌کند که اگر کشور را مورد ملاحظه قراردهند همان حروف را در «نوشتار درشت‌تر و با مقیاسی بزرگتر» خواهند دید، زیرا عدالت در کشور «بزرگتر و آسانتر قابل تشخیص خواهد بود.» بنابراین او پیشنهاد می‌کند که «اوّل تحقیق کنیم که عدالت و بیعدالتی چنانکه در کشور پدیدار می‌شود چیست، و ثانیاً در فرد، بدین نحو که از بزرگتر به کوچکتر و با مقایسهٔ آنها پیش برویم.» لازمهٔ بدیهیِ این پژوهش آن است که اصول عدالت برای فرد و کشور یکسان باشد. اگر فرد در زندگی خود به عنوان عضوی از دولتشهر به سر می‌برد، و اگر عدالت مثالی (ایدئال) عدالت یك فرد را همچون عدالت فرد دیگر معیّن کرده است، در آن صورت آشکار است که نه فرد می‌تواند از قانون جاویدان عدالت آزاد و رها باشد و نه جامعه.

حال، کاملا بدیهی است که هیچ قانون اساسیِ واقعی یا هیچ حکومتی تجسّم اصل مثالیِ «عدالت» نیست؛ امّا افلاطون علاقه‌مند نبود که تعیین کند که کشورهای تجربی چه هستند بلکه علاقه‌مند بود که تعیین کند چگونه **باید** باشند، و بنابراین، در جمهوری، به کشف مدینهٔ فاضله (شهر ایدئال) دست زد، نمونه و الگویی که هر کشور واقعی می‌بایستی خود را تاآنجا که ممکن است با آن منطبق و سازگار سازد. درست است که دراثر دوران سالخوردگی خود، یعنی

۳. ۳۵۴ ج ۱.   ۴. ۳۶۸ هـ ۲ـ۳۶۹ الف ۳.

قوانین، امتیازاتی به جنبهٔ عملی بودن و قابلیّت اجرا می‌دهد؛ لیکن غرض و مقصود کلّی وی یعنی طرح و رسم قاعده یا ایدئال همچنان باقی مانده است، و اگر کشورهای تجربی با مثال منطبق و سازگار نشوند، پس بدا به حال آنها. افلاطون عمیقاً عقیده داشت که دولتمردی (سیاست) یك علم است یا باید باشد؛ دولتمرد، اگر حقیقةً دولتمرد باشد، باید بداند که کشور چیست و زندگی آن چگونه باید باشد؛ والاّ کشور و شهروندانش را به خطر غرق شدن می‌اندازد و ثابت می‌کند که دولتمرد نیست بلکه «سیاست باز»ی ناشی است. تجربه به او آموخته بود که کشورهای موجودِ بالفعل ناقص و معیوب‌اند، و او به زندگی سیاسی عملی پشت کرد، بی آنکه امیدِ افشاندن بذر دولتمردیِ راستین را در کسانی که خود را به توجّه و عنایت او می‌سپردند از دست بدهد. افلاطون در نامهٔ هفتم از تجربهٔ غم‌انگیز خود، ابتدا با اُلیگارشی (حکومت متنفّذین) ۴۰۴ و سپس با دموکراسیِ مُجدَّد، سخن می‌گوید، و چنین اضافه می‌کند: «نتیجه این بود که من، که در آغاز پُراز اشتیاق برای کارهای عمومی و دولتی بودم، چون به گرداب زندگی عامّه نگریستم و حرکتِ پی درپیِ جریانهای حیله‌گری را دیدم، بالاخره احساس گیجی و دوار کردم... و سرانجام با توجّه به همهٔ کشورهایی که اکنون موجودند بوضوح مشاهده کردم که بدون استثنا نظام حکومت آنها بد است. قوانین اساسی آنها تقریباً فاقدرستگاری است، مگرآنکه طرح اعجازآمیزی که با اقبال و بخت نیك همراه باشد برای آنها ریخته شود. از این رو ناگزیریم در ستایش فلسفهٔ صحیح بگوییم که موضع مساعدی فراهم می‌کند که به کمك آنها می‌توانیم در همهٔ موارد آنچه را برای جوامع و برای افراد عادلانه است تشخیص دهیم؛ وبنابراین نوع انسان از شرورومفاسدرهایی نخواهدیافت مگراینکه یا سر- سلسلهٔ کسانی که بحق و براستی از فلسفه پیروی می‌کنند اقتدار سیاسی به دست آورند، یا طبقه‌ای که درجامعه‌ها قدرت را در دست دارند به مشیّت و عنایت الهی فیلسوفان حقیقی گردند.»

من نظریهٔ سیاسی افلاطون را، ابتدا چنانکه در *جمهوری* دیده می‌شود، و سپس چنانکه در *دولتمرد* (سیاستمدار، مرد سیاسی) و *قوانین* نمودار است مطرح می‌کنم.

۱. جمهوری

۱. کشور و دولت برای این وجود دارد که در خدمت نیازهای آدمیان باشد. آدمیان از یکدیگر بی‌نیاز نیستند، بلکه در تولید و فراوردن لوازم و مایحتاج زندگی به کمك و همکاری دیگران نیازمندند. از این رو یاران و یاوران در یك مرکز و محلّ سکونت گردمی آیند «و به این محلّ تجمّع

نام شهر می‌دهند.»[5] بنابر این غایت اصلی و اوّلیهٔ شهر غایتی اقتصادی است، و اصل تقسیم کار و تخصّص از اینجا ناشی می‌شود. مردمان مختلف مواهب و استعدادهای گوناگون دارند و به فراخور حال به طرق متفاوت به جامعه خدمت می‌کنند: به علاوه، کار یک انسان چنانچه بر طبق مواهب و استعدادهای طبیعی خود تنها به یک شغل بپردازد در کیفیّت و همچنین در کمّیّت برتر خواهد بود. کارگر کشاورزی گاوآهن و کلنگ خود را خود تولید نمی‌کند. بلکه دیگران یعنی کسانی که در تولید چنین آلات و ابزاری تخصّص دارند برای او تولید خواهند کرد. بدین گونه وجود دولتشهر، که اکنون از لحاظ اقتصادی ملاحظه شد، مستلزم وجود کشاورزان، بافندگان، کفشگران، نجّاران، آهنگران، چوپانان، بازرگانان، پیشه‌وران خُرده‌فروش، کارگران مزدور، و غیره است. لیکن این نوع زندگی که توسّط این مردم رهبری و اداره شود بسیار وحشی و خشن خواهد بود. اگر یک شهرِ «با تنعّم و تجمّل» باید موجود باشد، چیزهای بیشتری مورد نیاز است، و موسیقیدانان، شعرا، معلّمان، پرستاران، آرایشگران، آشپزان، قنّادان و غیره پدیدار خواهند شد. امّا با افزایش جمعیّت که نتیجهٔ رشد تجمّل و خوشگذرانی شهری است، دیگر آن سرزمین برای نیازهای شهر کافی نخواهد بود، و قسمتی از خاک همسایه باید ملحق و ضمیمه شود. بدین سان افلاطون مبدأ جنگ را در یک علّت اقتصادی می‌یابد. (نیازی به گفتن نیست که ملاحظات افلاطون را نباید توجیهی برای جنگ تجاوزکارانه به شمار آورد: برای نظریّات او دربارهٔ این موضوع نگاه کنید به بخش مربوط به «جنگ» تحت عنوان قوانین.)

۲. امّا اگر باید جنگ پی گیری شود، در آن صورت، بنابر اصل تقسیم کار و تخصّص، باید طبقهٔ خاصّی از پاسداران کشور وجود داشته باشند که خود را منحصراً به کار جنگ اختصاص دهند. این پاسداران باید دلیر، و برخوردار از موهبت عنصر «ثیموآیدس» (دلیری و دلاوری) باشند؛ امّا آنان باید فلسفی نیز باشند، یعنی بدانند که دشمنان حقیقی کشور چه کسانی هستند. امّا اگر اجرای کار پاسداریِ آنان باید مبتنی بر معرفت باشد، پس باید دوره ای از آموزش و پرورش را تحمّل کنند. این دوره با موسیقی، به ضمیمهٔ نقل داستانها، آغاز خواهد شد. لیکن، افلاطون می گوید، ما به ندرت اجازه خواهیم داد که کودکان کشور در تأثیرپذیرترین سنّ، عقایدی مخالف آنچه در بزرگی باید داشته باشند به ذهن خود راه دهند.[6] بنابراین نتیجه می شود که افسانه‌های مربوط به خدایان، آن گونه که هزیود و همر نقل کرده‌اند، به کودکان آموخته نخواهد شد یا در واقع در کشور پذیرفته نخواهد شد، زیرا آن داستانها خدایان را چنین تصویر می‌کنند که به امور غیراخلاقی ناهنجار می‌پردازند و صور مختلف به خود می گیرند.

۵. جمهوری، ۳۶۹ ج ۱ـ ۴ ۶. ۳۷۷ الف ۱۲ ـ ج ۵.

همچنین، این ادّعا که زیر پا نهادن سوگندها و شکستن پیمانها را خدایان پدید آورده اند تحمّل ناپذیر است و نباید آن را پذیرفت. خدا را باید نه به عنوان پدیدآورندهٔ همه چیز، اعمّ از خوب یا بد، بلکه فقط به عنوان پدیدآورندهٔ چیزهای خوب معرّفی کرد.[۷]

باید توجّه کرد که، با اینکه سقراط بحث را با این امر آغاز می کند که او منشأ کشور را در نیاز به برآوردن حاجات طبیعیِ گوناگون انسان می‌داند و منشأ اقتصادی کشور را به اثبات می‌رساند، با این همه باید دید که چگونه این علاقه بزودی به مسألهٔ تعلیم و تربیت متوجّه می شود. کشور صِرفاً برای این وجود ندارد که حاجات اقتصادی آدمیان را برآورد، زیرا انسان صرفاً «انسان اقتصادی» نیست، بلکه برای سعادت آنان و برای پروردن آنها در زندگی خوب و برطبق اصل عدالت وجود دارد. این مطلب تعلیم و تربیت را ضروری می گرداند، زیرا اعضاءِ کشور موجوداتی عقلانی اند. امّا هر نوع تعلیم و تربیتی کافی نیست، بلکه تنها تعلیم و تربیت حقیقی و متضمّن خیر مورد نیاز است. کسانی که زندگی کشور را تنظیم و اداره می کنند، کسانی که اصول تعلیم و تربیت را معیّن می کنند و کارها و مشاغلِ مختلف موجود در کشور را به اعضاءِ مختلف آن تخصیص می‌دهند، باید به آنچه حقیقی و خیر است معرفت داشته باشند ــ به عبارت دیگر، باید فیلسوف باشند. این تأکید افلاطون برحقیقت است که، آن طور که به نظر ما می‌رسد، او را به طرح تقریباً فوق العاده ای برای طرد شاعران حماسی و نمایشنامه نویسها از مدینهٔ فاضله (شهر ایدئال) رهنمون می شود. چنین نیست که افلاطون چشم از زیباییهای همر یا سوفوکلس بپوشد: بر عکس، درست همین امر که شاعران سخنان زیبا و صنایع بدیع به کار می برندآنان را آن قدردرچشم افلاطون خطرناك نموده است. زیبایی و فریبایی سخن آنان گویی قندی است که زهری را که ساده دلان می نوشند در خود پنهان دارد. علاقهٔ افلاطون اصلا واوّلا اخلاقی است: او به نحوهٔ سخن گفتن شاعران دربارهٔ خدایان و به نحوهٔ توصیف آنها از خصوصیّات غیراخلاقی و غیره معترض است. تا آنجایی که شاعران اصلا در مدینهٔ فاضله مورد قبولند، باید به پدیدآوردن نمونه های خصال نیکوی اخلاقی بپردازند، امّا، به طور کلّی، شعر حماسی و نمایشی (دراماتیك) از کشور دور خواهد بود، و حال آنکه شعر غنائی تنها تحت نظارت دقیق اولیاءِ کشور مُجاز است. برخی آهنگها و آوازها (ایونیائی و لودیائی) به عنوان مخالف روح مردانگی و درخور مجلس باده نوشی و اهل کیف مطرودند. (ممکن است فکر کنیم که افلاطون در نتایجی که بر قبول آثار مهمّ ادبیّات یونانی مترتّب است مبالغه کرده است، لیکن اصلی که وی را برانگیخته است باید مورد قبول همهٔ کسانی باشد که جدّاً به یك قانون اخلاقیِ

۷. ۳۸۰ ۵ ـ ج ۳.

عینی معتقدند، ولو اینکه با کاربردهای خاصّ آن اصل توافق نداشته باشند. زیرا، با فرض هستی نفس و یك قانون اخلاقی مطلق، وظیفهٔ اولیاءِ امور عمومی است که تا آنجا که می توانند و تا آنجا که اَعمال خاصّی که برای جلوگیری به کار گرفته می شود آسیب بزرگتری ایجاد نکند، از تباهی اخلاق اعضاءِ کشور جلوگیری کنند. سخن گفتن از حقوق مطلقِ «هنر» مطلقاً بی معنی است، و افلاطون در اینکه نمی گذاشت با چنین ملاحظات بی ارزشی آشفته و مشوّش شود کاملا موجّه بود.)

علاوه بر موسیقی، ورزش بدنی در تعلیم و تربیت شهروندان جوان نقشی ایفا خواهد کرد. این توجّه و مواظبت بدن، در مورد کسانی که می خواهند پاسداران کشور و پهلوانان جنگ باشند، دارای خصیصهٔ ریاضت کشی خواهد بود، یك «نظام ساده و معتدل» نه برای به وجود آوردن پهلوانانِ تنبل، که «همه عمر به خواب می گذرانند و اگر کمی از روش و عادت معمولی خود انحراف جویند دچار خطرناکترین بیماریها می شوند»، بلکه «این مردان جنگی باید مانند سگهای همیشه بیدار باشند و با بالاترین حدّ تیزهوشی و حسّاسیّت چشم و گوششان بازباشند.»[۸] (در این طرحها و پیشنهادها برای تعلیم و تربیت مدنیِ جوانان، هم از لحاظ جسمانی و هم از حیث روانی، افلاطون آنچه را ما به مقیاس زیاد متحقّق و دارای واقعیّت دیده ایم، و تصدیق می کنیم که ممکن است برای غایات بد علاوه بر غایات خوب به کار رود، پیش بینی می کند. لیکن، روی هم رفته، این سرنوشت اغلب طرحهای عملی در قلمرو سیاسی است، که در حالی که ممکن است به سود واقعی کشور به کار روند، ممکن است مورد سوءِ استفاده نیز قرار گیرند و در راهی به کار روند که جز آسیب رساندن به کشور ثمری نداشته باشد. افلاطون این نکته را بخوبی می دانست، و انتخاب فرمانروایان کشور موضوع مهمّ مورد علاقهٔ او بود.)

۳. بنابراین ما تا اینجا دوطبقهٔ مهم در کشور داریم ــ طبقهٔ فروترِ صنعتگران و پیشه وران و طبقهٔ برترِ پاسداران. اکنون این سؤال مطرح می شود که فرمانروایان کشور چه کسانی هستند. افلاطون می گوید آنان به دقّت از طبقهٔ پاسداران انتخاب می شوند. اینان نباید جوان باشند: باید بهترین مردان طبقهٔ خود و تیزهوش و نیرومند، و مواظب و عاشق کشور باشند و منافع و مصالح کشور را منافع و مصالح خود بدانند ــ نیازی نیست که گفته شود که معنی این جمله پی گیری منافع و مصالح حقیقی کشور است بدون اندیشهٔ سود و زیان شخصی خودشان.[۹] بنابراین کسانی که از کودکی این معنی در آنها مشهود بوده است که آنچه را برای کشور

۸. ۴۰۳ هـ ۱۱ ـ ۴۰۴ ب ۸.   ۹. ۴۱۲ ج ۹ـ۴۱۳ ج ۷.

بهترین است انجام می‌دهند و هرگز از این خطّ مشی انحراف نجسته‌اند به زمامداری کشور انتخاب می‌شوند. آنان پاسداران کامل و در واقع تنها مردمی خواهند بود که بحق سزاوار نام «پاسدار» هستند: دیگران، که تاکنون پاسداران نامیده شده‌اند، «مددکاران» خوانده می‌شوند، و کار آنها حمایت از تصمیمات فرمانروایان است.[۱۰] (دربارهٔ تعلیم و تربیت فرمانروایان بزودی بحث خواهم کرد.)

بنابراین، نتیجه این است که کشور آرمانی و ایدئال (مدینهٔ فاضله) شامل سه طبقهٔ بزرگ است (به استثنای طبقهٔ بردگان، که در بارهٔ آنها بعداً بیشتر سخن خواهد رفت)، صنعتگران و پیشه‌وران در پایین، مددکاران یا طبقهٔ سپاهیان بالاتر از آنها، و پاسداران یا پاسدار در رأس. مع‌ذلك، هرچند مددکاران وضع برتری از وضع پیشه‌وران دارند، حیوانات وحشی نیستند که زیردستان خود را شکار کنند و آسیب برسانند، بلکه ولو اینکه نیرومندتر از همشهریان خودند، دوست و متّحد آنان خواهند بود، و بدین سان ضروری‌ترین کار این است که مراقبت کنند که آنها تعلیم و تربیت صحیح و روش درست زندگانی داشته باشند. افلاطون می‌گوید که آنان نباید از خود دارایی شخصی و خصوصی داشته باشند، بلکه باید تمام ضروریّات خود را از همشهریان خود دریافت کنند. باید خوراك مشترکی داشته باشند و همه با هم مانند سربازانی که در یك اردو هستند زندگی کنند: با زر و سیم نه معامله کنند و نه دست به آن بزنند. «و این طریق رستگاری آنان و رستگاری کشور خواهد بود.»[۱۱] امّا همینکه شروع به اندوختن ثروت کنند، خیلی زود به جبّارانی مبدّل می‌شوند.

۴. باید به یادآورد که افلاطون در آغاز این محاوره به تعیین ماهیّت عدالت مبادرت کرد، وچون این کار دشوار یافته شد، پیشنهاد شد که اگر آن [عدالت] را آن طور که در کشور (مدینه) وجود دارد مطالعه کنند، ممکن است بتوانند واضحتر دریابند که عدالت چیست. در مرحلهٔ کنونیِ بحث، وقتی طبقات مختلف کشور مطرح شد، مشاهدهٔ عدالت درکشور ممکن می‌شود. حکمت مدینه در طبقهٔ کوچك فرمانروایان یا پاسداران قرار دارد، شجاعت مدینه در مددکاران، و اعتدال مدینه عبارت است از تبعیّت لازم و مقتضی فرمانبرداران از فرمانروایان، عدالت مدینه در این است که هرکسی بدون دخالت در کار دیگران مواظب و متوجّه کار خود باشد. همان گونه که فرد وقتی عادل است که تمام عناصر نفس او به نحو شایسته و هماهنگ کار ویژهٔ خود را انجام دهند و پایین‌تر نسبت به بالاتر تبعیّت لازم را داشته باشد، همین طور مدینه وقتی عادل یا درستکار است که تمام طبقات، و افرادی که طبقات از آنها ترکیب و تألیف شده است،

۱۰. ۴۱۴ ب ۱ـ۶.   ۱۱. ۴۱۷ الف ۵ـ ۶.

وظایف مربوط به خود را به طریقی شایسته و صحیح انجام دهند.از سوی دیگر، بی عدالتی سیاسی عبارت است از روحیهٔ ناآرامی و بیقراری و دخالت در کار دیگران، که منجر به طبقه ای می شود که در کار طبقهٔ دیگر مداخله می کند.[۱۲]

۵. افلاطون در کتاب پنجم جمهوری دربارهٔ طرح مشهور در خصوص «اشتراك» زنان و فرزندان بحث می کند. زنان باید مانند مردان تربیت شوند: در مدینهٔ فاضله زنان صرفاً در خانه نمی‌مانند تا از کودك مراقبت کنند، بلکه در موسیقی و ورزش و انضباط نظامی همچون مردان پرورش داده خواهند شد. توجیه این نظر در این امر است که مردان و زنان صرفاً از جهت نقشی که در زاد و ولد و تکثیر نوع ایفا می کنند اختلاف دارند. درست است که زن ضعیفتر از مرد است، لیکن مواهب طبیعی در هردو جنس یکسان است، و زن، تا آنجا که به طبیعت او مربوط است، در تمام پیشه‌ها و حرفه‌هایی که به روی مرد گشوده است، حتّی جنگ، پذیرفتنی است. زنانی که تربیت شایسته یافته‌اند برای مشارکت در زندگی و وظایف رسمی پاسداران مدینه انتخاب خواهندشد. دربارهٔ اصول به‌نژادی افلاطون فکر می کند که روابط زناشویی شهروندان،بخصوص طبقات بالاتر مدینه، باید تحت نظارت دولت باشد. بدین گونه ازدواجهای پاسداران یا مددکاران تحت نظارت مقامات قضائی خواهد بود، نه تنها به منظور ادای مؤثر و کافی وظایف رسمی شان بلکه همچنین برای به دست آوردن بهترین فرزندان، که در پرورشگاه دولتی پرورش خواهند یافت. لیکن باید توجّه کرد که افلاطون هرگونه اشتراك کامل زنان به معنی عشق آزاد بی بندوبار را پیشنهاد نمی کند. طبقهٔ پیشه‌وران و صنعتگران خانواده و اموال خصوصی خود را حفظ می کنند: فقط در دو طبقهٔ بالاتر است که مالکیّت خصوصی و زندگی خانوادگی باید حذف شود، و این شیوه برای خیر کشور است. به علاوه، ازدواج پاسداران و مددکاران باید به دقّت بسیار ترتیب یابد: آنان با زنانی که توسّط مقامات صلاحیت‌دار قضائی برایشان تجویز شده است ازدواج خواهند کرد و در زمانهای مقرّر آمیزش خواهند داشت و فرزند خواهند آورد و نه خارج از آن زمانها. اگر آنان روابطی با زنانِ خارج از حدود مقرّر داشته باشند و از این روابط فرزندانی حاصل شوند، دست کم به اشاره گفته شده است که چنین فرزندانی باید به طور نهانی از میان برده شوند. کودکان طبقات بالاتر، که برای زندگی آن طبقات مناسب نیستند، امّا به طور مشروع و قانونی متولّد شده اند، به طبقهٔ پیشه‌وران تنزّل خواهند یافت.

(طرحها و پیشنهادهای افلاطون در این موضوع برای همهٔ مسیحیان راستین تنفرآور و

۱۲. ۴۳۳ الف ۱ به بعد.

شنیع است. البته نیّات و مقاصد او عالی بود، زیرا بزرگترین بهبودِ ممکن نژاد انسانی را آرزو می کرد؛ لیکن نیّات خوب او وی را به پیشنهاد اقداماتی کشانید که برای همهٔ کسانی که مؤمن به اصول مسیحی درباب ارزشهای شخصیّت انسان و تقدّس حیات انسانی‌اند ناگزیر غیرقابل قبول است. به علاوه، به هیچ وجه دلیل نمی شود که آنچه در پرورش نژاد حیوانات موفقیّت‌آمیز است، هنگامی که در مورد نژاد انسان به کار رود همچنان موفقیت‌آمیز از کار درخواهد آمد، زیرا انسان نفس ناطقه (عاقله) ی دارد که ذاتاً وابسته به مادّه نیست بلکه مستقیماً مخلوق خداوند قادر مطلق است. مگر یك نفس زیبا همیشه با یك تن زیبا، یا یك خصلت نیك با یك بدنِ نیرومند همراه است؟ همچنین، اگر چنین اقداماتی در مورد نژاد انسان موفّق باشد ـــ و «موفق» در این مورد به چه معنی است؟ ـــ این دلیل آن نمی شود که حکومت حق دارد که چنین اقداماتی را به کار ببرد. کسانی که امروز از افلاطون پیروی می کنند، یا دوست دارند که به او تأسّی جویند، و مثلا از سترون سازیِ اجباریِ نامناسبها حمایت می کنند، باید به خاطر داشت که عذر افلاطون را ندارند، که وی در دوره ٔی پیش از ظهور اصول و ایدئالهای مسیحی می زیست.)

۶. در پاسخ این اعتراض که هیچ شهری عملا نمی تواند برطبق طرحهای پیشنهاد شده سازمان داده شود، «سقراط» جواب می دهد که نباید انتظار داشت که یك ایدئال در عمل با دقّت و صحّت کامل تحقّق یابد. با وجود این، وی می پرسد، کوچکترین تغییری که یك شهر را توانا می سازد که این صورت و طرح اساسی تأسیس مدینه را بپذیرد چیست؟ و وی به ذکر یك تغییر مبادرت می کند ـــ که نه کوچك است و نه آسان ـــ یعنی اینکه اختیار قدرت در دست فیلسوف ـ پادشاه باشد. اصل دموکراتیك حکومت، بنابر نظر افلاطون، بی معنی و باطل است: حاکم باید موافق معرفتِ حکومت کند، و این معرفت باید معرفت حقیقت باشد. انسانی که حقیقت را می شناسد فیلسوف حقیقی و اصیل است. افلاطون برای تفهیم مطلب مثالی از یك کشتی، ناخدا و کارکنان آن می آورد.[۱۳] از ما می خواهد که کشتیی تصور کنیم «که در آن ناخدایی هست که از دیگر سرنشینان کشتی بلندتر و قویتر است، لیکن کمی کر و نزدیك بین است، و شناخت او از دریانوردی چندان بهتر از این نیست.» کارکنان کشتی سر به شورش برمی‌دارند، سکّان کشتی را به دست می گیرند، «باده نوشی و عیّاشی می کنند، و به مسافرت خود آن طور که از چنین ملّاحانی انتظار می رود ادامه می دهند». امّا اینان نمی دانند کشتیرانیِ حقیقی چیست و در اندیشهٔ فراگرفتن فنّ کشتیرانی هم نیستند. بدین گونه اعتراض افلاطون

---

۱۳. ۴۸۸ الف ۱ ـ ۴۸۹ الف ۲.

به دموکراسی (حکومت عامّه) از سنخ آتنی این است که این سیاستمداران واقعاً از کار و شغل خود اصلا شناخت ندارند، و وقتی مردم هوس کنند از سیاستمدارانی که بر سرکارند خلاص و آسوده می‌شوند و چنان به راه خود ادامه می‌دهند که گویی هیچ معرفت خاصّی برای هدایت و رهبری صحیح کشتی شهر لازم نیست. وی به جای این شیوهٔ بیخبرانه و لاأبالیگرانهٔ رهبری پیشنهاد می‌کند که حکومت به فیلسوف ـ پادشاه سپرده شود، یعنی مردی که معرفت واقعی از مسیری که کشتی باید در پیش گیرد دارد، و می‌تواند کمک کند که کشتی از طوفانها به سلامت بگذرد و بر مشکلاتی که در سفر با آنها روبروست غالب آید. فیلسوف عالی‌ترین ثمرهٔ تعلیم و تربیتی خواهد بود که کشور به بار آورده است: او، و تنها او، می‌تواند به اصطلاح طرح واقعی مدینهٔ فاضله را ترسیم و آن طرح را تکمیل کند، زیرا با عالَم «صور» آشنایی دارد و می‌تواند آنها را در تشکیل شهر واقعی سرمشق خود قرار دهد.[۱۴]

کسانی که به عنوان نامزدان یا حاکمان احتمالی انتخاب می‌شوند نه تنها در موسیقی و ورزش، بلکه در ریاضیّات و نجوم نیز، تعلیم و تربیت یافته خواهند بود. امّا آنان ریاضیّات را صرفاً به این منظور فرا نخواهند گرفت که در انجام محاسبات که هرکسی برای اجرا باید آن را بیاموزد توانا شوند، بلکه بیشتر به این منظور فرا خواهند گرفت که در درك معقولات توانا شوند ــ نه با «روحیهٔ بازرگانان و پیشه‌وران، به منظور خرید و فروش»، و نه فقط برای کاربردی که در امور نظامی دارد، بلکه اصولا برای اینکه بتوانند «از عالَم صیرورت بگذرند و به جهان حقیقت و وجود برسند»،[۱۵] و بتوانند به سوی حقیقت کشانده شوند و روح فلسفی کسب کنند.[۱۶] امّا این همه صرفاً مقدّمه‌ای خواهد بود برای دیالکتیك،[۱۷] که بدان وسیله آدمی فقط با نور عقل و بدون مدد حواس به کشف وجود مطلق آغاز می‌کند، تا اینکه «سرانجام به وسیلهٔ مشاهدهٔ عقلانی به خیر مطلق نائل می‌شود و در آنجا به سرحدّ عالم معقولات می‌رسد.»[۱۸] و بدین گونه به تمام مراحل و مراتب «خط» ارتقاء خواهد یافت. بنابراین حاکمان منتخب شهر یا بهتر بگوییم کسانی که به عنوان نامزد برای مقام پاسداری انتخاب شده‌اند، کسانی که «تن و روان سالم» دارند و دارای فضیلتند، بتدریج مورد این دورهٔ تعلیم و تربیت قرار می‌گیرند، کسانی که درسی سالگی رضایت بخش بودن رفتار خود را به ثبوت رسانیده‌اند مخصوصاً برای پرورش در دیالکتیك برگزیده می‌شوند. آنان بعد از پنج سال که در این دورهٔ تحصیل و مطالعه صرف

۱۴. افلاطون، مانند سقراط، عمل «دموکراتیك» انتخاب مقامات قضائی، افسران ارشد، و غیره را، به وسیلهٔ قرعه یا برطبق قابلیّت خطابی و سخنوری آنان، نامعقول و بی‌معنی می‌شمارد.

۱۵. ۵۲۵ ب ۱۱ ـ ج ۶.   ۱۶. ۵۲۷ ب ۹ ـ ۱۱.

۱۷. Dialectic، فنّ مناظره یا سیر وسلوك عقلی. ـــ م.   ۱۸. ۵۳۲ الف ۷ ـ ب ۲.

کردند، «دوباره به درون غار فرستاده خواهند شد و مجبورند به خدمات نظامی یا دیگر کارهای مخصوص جوانان بپردازند»، تا بتوانند تجربهٔ لازم زندگی را کسب کنند و نشان دهند که آیا، وقتی با وسوسه‌های گوناگون روبرو می‌شوند، «استقامت می‌ورزند یا تسلیم می‌شوند.»[۱۹] پس از گذشت پانزده سال از چنین دورهٔ آزمایش و کارآموزی، کسانی که خود را ممتاز نشان داده‌اند (و در این هنگام پنجاه ساله خواهند بود) به مرحله‌ای خواهند رسید «که باید دیدهٔ نفس را به نور کلّی که همهٔ اشیاء را روشن می‌کند بگشایند، و خیر مطلق را مشاهده کنند؛ زیرا خیر مطلق الگو و نمونه‌ای است که آنان برطبق آن شهر و زندگی افراد، و باقی ماندهٔ زندگی خویشتن را نیز، انتظام می‌بخشند، و فلسفه را وجههٔ نظر اصلی خویش قرار می‌دهند؛ امّا وقتی نوبت آنان فرارسید، رنج کارهای سیاسی را برخود هموار می‌کنند، و برای خیر و مصلحت عامّه حکومت را برعهده می‌گیرند، نه به این عنوان که گویی کار بزرگی انجام می‌دهند، بلکه به ضرورتِ [اجرای تکلیف]؛ و وقتی دیگران را مانند خود پرورش دادند و آنان را به جای خویش برای اینکه حاکمان شهر باشند گماردند، آنگاه به «جزایر سعادت»[۲۰] عزیمت خواهند کرد و درآنجا مأویٰ خواهند گرفت؛ و شهر برای آنان بناهای یادبود و آیین قربانی به پا خواهد ساخت، و اگر سروش غیبی معبد دلفی موافقت کند، از آنها به عنوان نیمه خدایان، و به هرحال به عنوان نفوس سعادتمند و ملکوتی، تجلیل خواهد کرد.»[۲۱]

۷. افلاطون در کتابهای هشتم و نهم *جمهوری* نوعی فلسفهٔ تاریخ می‌پروراند. شهر کامل شهر اشرافی (اریستوکراتیک) است؛ امّا وقتی دو طبقهٔ بالاتر برای تقسیم دارایی دیگر شهروندان متحد می‌شوند و آنان را عملا به بردگان تبدیل می‌کنند، حکومت اشرافی به صورت حکومت متفاخران (تیموکراسی)[۲۲] درمی‌آید، که غلبه و تفوّق عنصر هِمّت و اراده را نشان می‌دهد. بعد حُبّ مال و ثروت افزایش می‌یابد، تا اینکه تیموکراسی به اُلیگارشی[۲۳] (حکومت متنفّذین و

۱۹. ۵۳۹ هـ ۲ـ ۵۴۰ الف ۲.

۲۰. Islands of Blest، جزایر خالِدات [= جزایر جاویدان] یاجزایر سعادت، نام جزایر کاناری درمآخذ قدیم عربی. در افسانه‌های کلاسیک و سلتی جزایر سعادت (به لاتینی فرِتوناتای اینسولای) جزایری در دریای مغرب و منزلگاه ارواح آمرزیدگان شمرده شده، و یونانیان معتقد بودند که الوسیون (elysiun، منزلگاه ارواح نیکان و پهلوانان که جایگاه خوشبختی بود) دراین جزایر قرار دارد. پس از کشف جزایر کاناری و مادیرا، آنها را با جزایر سعادت مطابق شمردند. نام عربی فِرطناتَش یا فُرطوناتَش که درمآخذ قدیم عربی به جزایر سعادت داده شده مقتبس از نام لاتینی این جزایر است (نقل از *دایرة المعارف فارسی*).

۲۱. ۵۴۰ الف ۷ ـ ج ۲.

22. timocracy 23. oligarchy

توانگران) مبدّل می‌شود، و قدرت سیاسی می‌رود که به شرایط مالی وابسته و متّکی شود. بدین گونه یك طبقهٔ مسکین تحت حکومت متنفذان و متموّلان پدید می‌آید، و در پایان بینوایان توانگران را از صحنه خارج می‌کنند و حکومت عامّه (دموکراسی) برقرار می‌شود. امّا عشق مفرط و نامعقول آزادی، که خصیصهٔ دموکراسی است، بر سبیل عکس‌العمل به حکومت جبّاران[۲۴] منجر می‌شود. در آغاز قهرمانِ تودهٔ مردم به بهانه‌های موجّه نما دارای نگهبان شخصی می‌شود؛ سپس بهانه را دور می‌افکند، کودتایی به راه می‌اندازد و به یك جبّار مبدّل می‌گردد. درست همان طور که فیلسوف، که در او عقل حاکم است، نیکبخت‌ترین مردم است، همین طور دولت اشرافی بهترین و نیکبخت‌ترین دولتهاست؛ و درست همان گونه که جبّار ستمگر، اسیر جاه طلبی و شهوت، بدترین و بدبخت‌ترین آدمیان است، همین گونه شهری که جبّار حاکم آن باشد بدترین و بدبخت‌ترین شهرهاست.

۲. دولتمرد (مرد سیاسی)

۱. مقارن پایان رسالهٔ *سیاسی* (مرد سیاسی، دولتمرد)، افلاطون نشان می‌دهد که علم سیاست، یا علم شهریاری و شاهانه، را نمی‌توان با مثلاً هنر سرلشکر یا هنر قاضی یکی گرفت، زیرا این هنرها جنبهٔ کمك کننده و تأیید اجرائی دارد، سرلشکر به عنوان وزیرِ (مددکار) فرمانروا عمل می‌کند، قاضی برطبق قوانینی که مقنّن وضع کرده است رأی می‌دهد. بنابراین علم شهریاری باید نسبت به تمام این هنرها و علوم خاص برتر باشد، و آن را می‌توان چنین تعریف کرد: «آن علم عامّ که فوق همهٔ آن هنرهاست، و قوانین را پاسداری می‌کند و همهٔ امور دولت را سامان می‌بخشد و تاروپود همهٔ آنها را با هم به راستی و درستی می‌پیوندد.»[۲۵] وی این علم شهریار یا فرمانروا را از حکومت خودکامهٔ ستمگر متمایز می‌داند، به این نحو که حکومت استبدادی صرفاً متّکی بر زور و جبر است، در صورتی که حکومت دولتمرد یا پادشاه حقیقی «ادارهٔ ارادیِ دوپا داران مختار»[۲۶] است.

۲. «عدّهٔ کثیری ازمردم، ازهرگونه که باشند، نمی‌توانند معرفت سیاسی داشته‌باشند یاکشور را خردمندانه اداره و رهبری کنند»، بلکه «حکومت حقیقی در عدّهٔ قلیلی، یا در یك فرد، یافت می‌شود»،[۲۷] و کمال مطلوب این است که حاکم (یا حاکمان) برای موارد فردی قانون وضع کنند. افلاطون اصرار می‌ورزد که قوانین باید تغییر کنند یا چنانکه اوضاع و احوال اقتضا می‌کند اصلاح و دگرگون شوند، و هیچ احترام موهومی برای سنّت گذشته نباید مانع تقاضای

24. tyranny

۲۵. ۳۰۵ هـ ۲ـ ۴. ۲۶. ۲۷۶ هـ ۱۰ـ۱۲. ۲۷. ۲۷۹ ب ۷ـ ج ۲.

روشن بینانه در مورد شرایط متغیّر امور و نیازهای تازه باشد. درست همان گونه که بی معنی است که یك طبیب در مورد بیمار خود، وقتی به سبب شرایط متغیّر سلامتش دستور غذائی جدیدی لازم است، به حفظ دستور غذائیِ یکسانی اصرار ورزد، همین طور نامعقول خواهد بود که علی رغم اوضاع و احوال جدید به قوانین کهنه و منسوخ بچسبند. امّا چون این، بیش از شناخت و شایستگی انسانی، مستلزم معرفت و صلاحیت الهی است، ما باید با چیزی که درمرتبهٔ دوم قرار دارد، یعنی حکومت **قانون**، خرسند باشیم. حاکم، کشور را بر طبق «قانونِ» ثابت اداره می کند. «قانون» باید اقتدار مطلق داشته باشد، و هر کسی که از قانون تخلّف و تجاوز کند باید به مرگ محکوم شود.[۲۸]

۳. حکومت می تواند حکومت یك تن یا تنی چند یا اشخاص بسیار (عامّهٔ مردم) باشد. اگر ما از حکومتهای با نظم و ادارهٔ نیکو سخن بگوییم، در این صورت حکومت یك تن یعنی حکومت پادشاهی بهترین است (صرف نظر از صورت کمال مطلوب، که در آن پادشاه برای موارد فردی وضع قانون می کند)، حکومت تنی چند در مرتبهٔ دوم بهترین نوع حکومت است، و حکومت افراد کثیر بدترین نوع حکومت است. امّا اگر از حکومتهای بی قانون سخن بگوییم، در این صورت بدترین حکومت، حکومت فردی است یعنی حکومت خودکامهٔ ستمگر (زیرا می تواند بیشترین آسیبها را بزند)، و بعد از آن حکومت عدّهٔ قلیل است، و کمترین بدی را حکومت عامّه (افراد کثیر) دارد. بدین سان دموکراسی، بنا بر نظر افلاطون، «از همهٔ حکومتهای قانونمند بدتر است، و از همهٔ حکومتهای بی قانون بهتر است»، «حکومت عامّه از هر جهت ضعیف است و وقتی با دیگر حکومتها مقایسه شود نمی تواند هیچ خیر بزرگ یا شرّ بزرگی برساند، زیرا درچنین دولتی کارها و ادارهٔ امور در میان عدّهٔ کثیری از مردم تقسیم شده است.»[۲۹]

۴. از اظهارنظرهای افلاطون در مورد جباران ستمگر و نیز از ملاحظات او در باب سیاستمدارانی که از معرفت احتراز می کنند و کسانی که «هواخواهان حزبی» نامیده می شوند پیداست که او دربارهٔ خودکامگان عوامفریب چه فکر می کند. اینها «حامیانِ بزرگترین بتها و خودنیز بت هستند؛ و، در حالی که بزرگترین مقلّدان و جادوگرانند، سوفسطائیِ به تمام معنی نیز هستند.»[۳۰]

۳. *قوانین*

۱. افلاطون در تصنیف *قوانین* ظاهراً تحت تأثیر تجربهٔ شخصی بوده است. بدین سان می گوید

---

۲۸. ۲۹۷ هـ ۱ ـ ۵. ۲۹. ۳۰۳ الف ۲ـ۸. ۳۰. ۳۰۳ ب ۸ ـ ج ۵.

که اگر دولتمرد روشنفکر با یك جبّار یا شهریار روشنفکر ونیکخواه برخورد کند شاید بهترین شرایط برای تأسیس قانون اساسیِ مطلوب وجود خواهد داشت، زیرا حاکم مطلق العنان در وضعی خواهد بود که اصلاحات پیشنهاد شده را به موقع عمل می گذارد.[۳۱] تجربهٔ (ناخوشایند) افلاطون در سیراکوز لااقل به او نشان داد که امید تحقق اصلاحات اساسیِ مطلوب در شهری که یك شخص بر آن حکومت می کند بهتر است تا در حکومت عامّه ای نظیر دموکراسی آتن. همچنین افلاطون به وضوح تحت تأثیر تاریخ آتن، پیشرفتش به وضع یك امپراطوری بازرگانی و دریایی، و سقوطش در جنگ پلوپونزی، بود. زیرا در کتاب چهارم *قوانین* تصریح می کند که شهر در حدود هشتاد استادیوم[۳۲] از دریا فاصله خواهد داشت ــ اگرچه حتی این فاصله خیلی نزدیك است ــ یعنی مدینه باید یك مدینهٔ کشاورزی باشد، و نه یك مدینهٔ بازرگانی، یك جامعهٔ تولیدکننده، و نه واردکننده. تعصّب و تنفّر یونانی در مخالفت با دادوستد و تجارت دراین کلام وی آشکار می شود که «دریا همچون یك همدم روزانه خوشایند است، لیکن کیفیّت تلخ و شوری دارد؛ زیرا معابر را از سوداگران و دکانداران پُر می کند، و در نفوس آدمیان سیرتهای عهدشکنانهٔ نااستواری پدید می آورد ــ مدینه را هم نسبت به شهروندان خود و هم نسبت به بقیهٔ آدمیان بی وفا و غیردوستانه می سازد.»[۳۳]

۲. دولت باید یك طرز حکومت حقیقی باشد. حکومت عامّه (دموکراسی)، حکومت متنفّذین (اُلیگارشی) و حکومت استبدادی (خودکامهٔ ستمگر) نامطلوب است، زیرا اینها دولتهای طبقه ای هستند، و قوانینشان برای خیر و سود طبقات خاص وضع می شود و نه برای خیر و مصلحت کلّ جامعه. دولتهایی که دارای چنین قوانینی هستند حکومتهای واقعی نیستند بلکه حزبها و دسته بندیهایی هستند و دعوی آنها دربارهٔ عدالت لاف و گزافی بیش نیست.[۳۴] حکومت نباید به کسی به دلیل ملاحظات تبار و نَسَب یا ثروت واگذار شود، بلکه به دلیل شخصیّت و اهلیّت و شایستگی برای فرمانروایی حکومت را باید به وی سپرد، و فرمانروایان باید مطیع قانون باشند. «جامعه ای که درآن قانون فوق حاکمان است، و فرمانروایان فروتر از قانونند، دارای رستگاری و هر برکت و نعمتی است که خدایان می توانند ببخشند.» افلاطون در اینجا دوباره بر آنچه قبلا دررسالهٔ *سیاسی* گفته است تأکید می کند.

پس دولت نه برای خیر طبقهٔ معیّنی از آدمیان، بلکه برای هدایت و رهبری زندگی نیکو، وجود دارد، و افلاطون در *قوانین* عقیدهٔ راسخ خود را دربارهٔ اهمّیت نفس و توجّه و مراقبت

---

۳۱. ۷۰۹ د ۱۰ ـ ۷۱۰ ب ۹.
۳۲. stadium، واحد طول که معادل ۱۸۵ متر بوده است.
۳۳. ۷۰۵ الف ۲ـ۷.
۳۴. ۷۱۵ الف ۸ـ ب ۶.

نفس دوباره با الفاظ روشن اظهار می‌کند. «پس از خدایان، الهی ترین چیزی که آدمی داراست نفس اوست که به راستی بیش از همه چیز متعلّق به اوست»، و «همهٔ طلایی که زیر زمین یا روی زمین است در مبادله با فضیلت کافی نیست.»[۳۵]

۳. افلاطون مدینه‌های بزرگ را چندان خوش نداشت، و شمار شهروندان را در تعداد ۵۰۴۰ تعیین می‌کند، که می‌تواند قابل قسمت به پنجاه و نه عدد باشد و «تعداد لازم را هنگام جنگ و در زمان صلح و برای تنظیم قراردادها و معاملات، به ضمیمهٔ مالیاتها و بخشهای شهری ارائه دهد.»[۳۶] امّا اگرچه افلاطون از ۵۰۴۰ شهروند سخن می‌گوید، از ۵۰۴۰ خانه نیز سخن می‌گوید، که مستلزم شهری است دارای ۵۰۴۰ خانواده نه ۵۰۴۰ نفر. به هرصورت که باشد، شهروندان دارای خانه و زمین خواهند بود، زیرا، هرچند افلاطون صریحاً به کمونیسم (مرام اشتراکی) به عنوان کمال مطلوب می‌چسبد، دررسالهٔ *قوانین* برای بهترین نظام بعدی که عملی‌تر است وضع قانون می‌کند. وی در عین حال برای جلوگیری از رشدِ یك جامعهٔ ثروتمند و تجاری شروط و قیودی می‌اندیشد. مثلا، شهروندان باید پولی که تنها در میان خودشان رایج باشد وبقیهٔ بشر آن را نپذیرند داشته باشند.[۳۷]

۴. افلاطون نحوهٔ تعیین و نصب و وظایف مقامات دولتی و قضائی را به تفصیل مورد بحث قرار می‌دهد: من به ذکر یك یا دو مطلب اکتفا خواهم کرد. مثلا، سی و هفت پاسدار قانون (نوموفیلاکِس) وجود خواهند داشت، که هنگام انتخاب کمتر از پنجاه سال سن ندارند و منصب خود را حداکثر تا هفتادسالگی حفظ خواهند کرد. «همهٔ کسانی که سواز یا پیاده خدمت سربازی می‌کنند یا در دورهٔ خدمت نظامی در جنگ شرکت داشته‌اند، در انتخاب مقامات دولتی سهم خواهند داشت.»[۳۸] همچنین شورای شهر با ۳۶۰ عضو انتخابی از هرطبقهٔ مشخّص جامعه نود نفر، تشکیل خواهد شد، رأی‌گیری ظاهراً به نحوی معیّن شده است که انتخاب پیروان و طرفداران عقاید افراطی را نامحتمل می‌سازد. تعدادی وزیر خواهند بود، مانند وزیرانی که سرپرست و ناظر موسیقی و ورزش‌اند (دو وزیر برای هریك، یکی برای تعلیم و تربیت، دیگری برای ادارهٔ مسابقات). امّا مهمترینِ وزراء وزیر آموزش و پرورش خواهد بود که ازجوانان، چه مرد وچه زن، سرپرستی خواهد کرد و باید دست کم پنجاه سال داشته باشد، «پدرِ فرزندانی که به طور قانونی به وجود آمده‌اند، هم پسر و هم دختر، یا به هرحال از یك جنس. کسی که انتخاب شده است و کسی که انتخاب کننده است باید درنظر بگیرند که این

۳۵. ۷۲۶ الف ۲ـ۳، ۷۲۸ الف ۴ـ۵.
۳۶. ۷۳۷ هـ ۱ـ ۷۳۸ ب ۱.
۳۷. ۷۴۲ الف ۵ـ ۶.
۳۸. ۷۵۳ ب ۴ـ ۷.

مقام از همهٔ مقامات کشور مهمتر است»؛ قانونگذار نباید اجازه دهد که تعلیم و تربیت کودکان و نوجوانان کاری ثانوی وفرعی یا کیف ما اتفق شود.[۳۹]
۵. هیئتی از زنان برای نظارت کردن بر زوجین به مدّت ده سال بعد از ازدواج وجود خواهد داشت. اگر زن و شوهری در مدت یك دورهٔ ده ساله فرزندانی پدیدنیاوردند، باید در صدد جدایی وطلاق برآیند. مردان باید بین سنین سی و سی و پنج و دختران بین شانزده و بیست (بعداً هجده) ازدواج کنند. نقض وفاداری زناشویی سزاوار کیفر خواهد بود. مردان خدمت سربازی را بین بیست و شصت سالگی انجام خواهند داد، و زنان بعد از بچه آوردن و پیش از پنجاه سالگی. هیچ مردی پیش از سی سالگی و هیچ زنی پیش از چهل سالگی به امور دولتی منصوب نخواهد شد. قیودِ مربوط به نظارت دولت بر روابط زناشویی برای ما بسختی پذیرفتنی است؛ امّا افلاطون بی شك آنها را نتیجهٔ منطقیِ این عقیدهٔ استوار خود می‌دانست که «عروس و داماد باید در این اندیشه باشند که برای جامعه بهترین و زیباترین نمونه‌های کودکانی را که می‌توانند به بار آورند.»[۴۰]
۶. افلاطون در کتاب هفتم از موضوع تعلیم و تربیت و روشهای آن سخن می گوید. وی آن را حتّی در مورد کودکان به کار می‌برد، بدین معنی که کودکان باید غالباً در جنبش باشند، چه این کار اضطرابات و هیجانات را در نفس خنثی و بی اثر می کند و «آسودگی و آرامش در نفس»[۴۱] پدید می‌آورد. پسران و دختران از سه تا شش سالگی با هم در معابد تحت سرپرستی و نظارت بانوان بازی می‌کنند، امّا در شش سالگی جدا خواهند بود، و تعلیم و تربیت دو جنس به طور جداگانه رهبری و هدایت می‌شود، هرچند افلاطون این نظر را ترك نمی‌کند که دختران باید بیش و کم از همان تعلیم و تربیت پسران برخوردار باشند. آنان در ورزش و موسیقی تعلیم و تربیت خواهند دید، امّا موسیقی باید به دقّت مورد مراقبت باشد، و گلچینی از اشعار توسط دولت فراهم خواهد شد. باید مدارسی ساخته شود و آموزگاران مزدبگیر (از میان بیگانگان) استخدام خواهند شد: کودکان و نوجوانان هرروز در مدارس حاضر خواهند شد، که درآن مدارس گذشته از موسیقی و ورزش به فراگرفتن حساب مقدّماتی و نجوم و غیره خواهند پرداخت.
۷. افلاطون برای جشنهای دینیِ شهر (مدینه) وضع قانون می‌کند. در هر روزی «یك مقام دولتی دست کم یك قربانی به نام شهر و شهروندان و دارایی آنان به یکی از خدایان یا نیمه

---

۳۹. ۷۶۵ د ۵ـ ۷۶۶ الف ۶.
۴۰. ۷۸۳ د ۸ـ هـ ۱.
۴۱. ۷۹۰ ج ۵ـ ۷۹۱ ب ۲.

خدایان تقدیم خواهد کرد.»[۴۲] وی همچنین در موضوع کشاورزی و دربارهٔ آیین کیفری وضع قانون می‌کند. دربارهٔ موضوع اخیر افلاطون اصرار دارد که نسبت به وضع روانی زندانی باید توجّه و بررسی به عمل آید. تمایزی که او بین آسیب (بِلابه) و جور و ستم (آدیکیا) قائل می‌شود[۴۳] به فرقی که ما میان یك عَمل عُرفی و یك عمل جنائی قائل می‌شویم تقریباً شبیه است.

۸. در کتاب دهم، افلاطون پیشنهادهای مشهور خود را برای مجازاتِ انکار خدا و ارتداد و خلاف دین مطرح می‌کند. قول به اینکه جهان محصول حرکات عناصر جسمانی، فاقد عقل و ادراك، است الحاد و انکار خداست. برضدّ این موضع افلاطون استدلال می‌کند که حرکت باید منشأی داشته باشد، و در نهایت ما باید اصلی که به خود متحرّك است داشته باشیم، که نفس یا روح است. (افلاطون اعلام می‌کند که باید بیش از یك نفس علّت و عهده‌دار امور جهان باشد، چنانکه علاوه بر نظم بی نظمی و آشفتگی وجود دارد، لیکن ممکن است بیش از دو نفس وجود داشته باشد.)

یك عقیدهٔ خلاف دین و کفرآمیزِ زیان آور این است که خدایان را به انسان کاری و اعتنائی نیست.[۴۴] افلاطون برضدّ این عقیده چنین استدلال می‌کند:

(الف) خدایان نمی‌توانند فاقد نیروی رسیدگی و مراقبیت نسبت به امور کوچك باشند.

(ب) خدا نمی‌تواند نسبت به جزئیات بی مبالات یا خیلی سختگیر باشد. حتی یك مخترع و صنعتکار انسانی به امور جزئی توجّه و عنایت دارد.

(ج) مشیّت و عنایت الهی مستلزم «دخالت» در قانون نیست. عدالت الهی به هرحال در توالی زندگیها تحقّق خواهد یافت.

یك عقیدهٔ خلاف دین که مضرتر است این است که خدایان رشوه ستانند، یعنی می‌توان آنان را به وسیلهٔ تقدیم رشوه‌ها (هدایا) وادار کرد که ستمگری و بیداد را اغماض کنند.[۴۵] در مخالفت با این عقیده افلاطون استدلال می‌کند که ما نمی‌توانیم فرض کنیم که خدایان مانند ناخدایانند که به وسیلهٔ شراب می‌توان وادارشان کرد که از وظیفهٔ خود غفلت کنند و کشتی و دریانوردان را به تباهی و هلاکت بکشانند، یا مانند ارّابه رانانی که [در مسابقه‌ها] می‌توان به آنها رشوهٔ داد تا پیروزی را به دیگر ارّابه‌رانان تسلیم کنند، یا مانند شبانانی که اجازه می‌دهند گلّه مورد دستبرد قرار گیرد به این شرط که آنها در تاراج سهمی داشته باشند. فرض هر یك از

---

۴۲. ۸۲۸ ب ۲ـ۳. ۴۳. ۸۶۱ هـ ۶ به بعد. ۴۴. ۸۹۹ د ۵ ـ ۹۰۵ د ۳.
۴۵. ۹۰۵ د ۳ـ ۹۰۷ د ۱.

این امور، در حکم ارتکاب عمل کفرآمیز است.

افلاطون مجازاتهایی پیشنهاد می کند که برکسانی تحمیل می شود که ثابت شده باشد که مرتکب گناه کفر والحاد شده اند. یك مرتدّ اخلاقاً بی آزار با دست کم پنج سال بازداشت در دارالتأدیب مجازات می شود، و در اینجا اعضاءِ «شورای شبانه»،[۴۶] به دیدار او خواهند رفت و با او دربارهٔ خطای راه وروشش گفتگو خواهند کرد (به احتمال قوی کسانی که مرتکب دوگناه مهمتر و خطرناکتر باشند مدّت طولانی تری در حبس خواهند ماند.) مجازات محکومیّت ثانوی مرگ است. امّا بیدینانی نیز که بر سر خرافات دیگران به منظور منافع خودشان معامله و سوداگری می کنند، یا کسانی که فرقه های غیراخلاقی بنیاد می نهند، در تمام عمر در یك بخشِ بسیار دور وجدا از شهر زندانی می شوند و هنگام مرگ جسد آنان را به گور نخواهند سپرد ودور خواهند افکند، و با خانواده های آنان همچون محجوران وصغیران شهر که باید تحت قیمومت و سرپرستی قرار گیرند رفتار خواهد شد. به عنوان معیار سلامت و امنیّت، افلاطون مقرّر می دارد که هیچ پرستشگاه خصوصی یا مراسم ویژه ایِ مُجاز نخواهد بود.[۴۷] به عقیدهٔ افلاطون پیش از اقدام برای تعقیب متخلّف به علّت بیدینی، پاسداران قانون باید تعیین کنند که «آیا آن عمل به طور جدّی انجام شده است یا تنها از روی نادانی و رفتار سبُك کودکانه.»

۹. در میان مطالب مربوط به قانون که در کتابهای یازدهم و دوازدهم مفصّلا بحث شده است می توانیم نکات ذیل را به عنوان نکات سودمند ذکر کنیم:

(الف) افلاطون می گوید که امری خارق العاده است اگر در «شهری که حکومت و سازمان نسبةً منظّم و خوبی دارد» آزادمردی یا بندهٔ نیك رفتاری به منتهای بینوایی و فقر بیفتد. بنابراین حکمی علیه گدایان صادر خواهد شد، و گدای حرفه ای را از کشور بیرون می رانند، «تا کشور ما از این گونه حیوانات پاك بماند.»[۴۸]

(ب) مرافعه جویی یا عمل تنظیم ورهبری مرافعات ودعاوی به منظور کسب سود، و همین طور کوشش برای ترغیب دادرسان به بیعدالتی، مستوجب مجازات مرگ خواهدبود.[۴۹]

(ج) در مورد اختلاس از صندوق و دارایی عمومی، اگر متخلّف یك شهروند باشد به وسیلهٔ مرگ مجازات خواهد شد، زیرا اگر مردی که از تعلیم و تربیت مدنی برخوردار بوده است چنین رفتار کند، علاج ناپذیر است. امّا اگر متخلّف بیگانه یا برده ای باشد، هیئت دادرسان با

---

۴۶. انجمنی که برای نظارت برقوانین کشور هر روز از سپیده دم تا برآمدن آفتاب تشکیل می شد (توضیح بیشتر آن کمی بعد می آید، و نیز رجوع شود به کتاب دوازدهم *قوانین*، ۹۵۱ و ۹۵۲ و ۹۶۳). ــ م.

۴۷. ۹۰۹ د ۷ـ۸. ۴۸. ۹۳۶ ج ۱ ـ ۷. ۴۹. ۹۳۷ د ۶ـ ۹۳۸ ج ۵.

درنظر گرفتن این امر که وی احتمالا علاج ناپذیر نیست[۵۰] برایش تعیین مجازات خواهد کرد.

(د) هیئتی از داورانِ کارگزاران دولت (اویثینوی) تعیین و نصب خواهد شد تا حسابهای مقامات دولتی را در پایان مدت کارشان مورد رسیدگی و ممیّزی قرار دهد.[۵۱]

(هـ) «شورای شبانه» (که صبح زود پیش از آغاز کار روزانه تشکیل می شود) مرکّب خواهد بود از ده پاسدار قانون (نوموفیلاکِس) که ارشد و بزرگترند، وزیر و وزرای سابق آموزش و پرورش، و ده مرد منتخب میان سنین سی و چهل. این شورا شامل مردانی خواهد بود که چنان پرورش یافته اند که می توانند وحدت در کثرت را مشاهده کنند، و می دانند که فضیلت یکی است (یعنی مردانی که تربیت دیالکتیکی دارند) و همچنین تعلیم و تربیت لازم را در ریاضیّات و نجوم دیده اند و می توانند عقیده ای راسخ دربارهٔ عمل عقل الهی در جهان داشته باشند. بدین ترتیب این شورا، که مرکّب از مردانی است که به خدا و نمونهٔ ایدئال خیر معرفت دارند، قادر خواهد بود که بر قانون اساسی مراقبت کند و «مُنجی حکومت ما و قوانین ما باشد.»[۵۲]

(و) برای اجتناب از آشفتگی و بدعتها و بی ثباتی، کسی مُجاز نخواهد بود که بدون تصویب و تجویز دولت به خارج سفر کند، و آن هم تنها وقتی مُجاز خواهد بود که بیش از چهل سال داشته باشد (البتّه بجز در موارد لشکر کشی و مأموریّت نظامی). کسانی که به خارج می روند دربازگشت «به جوانان می آموزند که مؤسّسات دیگر دولتها نسبت به نهادهای خودشان فروترند.»[۵۳] مع ذلك، دولت «ناظران»ی به خارج می فرستد تا ببینند که آیا چیز قابل تحسینی در خارج هست که اقتباس آن بتواند در وطن مفید باشد. این مردان نباید کمتر از پنجاه یا بیش از شصت سال داشته باشند، و در بازگشت باید گزارشی به «شورای شبانه» بدهند. نه تنها دیدارهای شهروندان ازکشورهای خارجی، بلکه دیدارهای مسافران خارجی نیز، تحت نظارت و سرپرستی دولت خواهد بود. کسانی که صرفاً به دلائل بازرگانی به کشور می آیند تشویق و ترغیب نخواهند شد که با شهروندان درآمیزند، و حال آنکه با کسانی که برای مقاصدی که حکومت تصویب کرده است می آیند به عنوان مهمانان دولت رفتاری محترمانه به عمل خواهد آمد.[۵۴]

۱۰. **بردگی**. از *قوانین* کاملا روشن است که افلاطون نظام بردگی را پذیرفته است؛ او معتقد است که برده داراییِ خداوند خویش است، و این دارایی قابل انتقال به دیگری است.[۵۵] به علاوه، در حالی که در آتنِ عصر او کودکانِ حاصل ازدواج میان یك کنیز و یك آزادمرد ظاهراً

---

۵۰. ۹۴۱ ج ۴ ـ ۹۴۲ الف ۴.
۵۱. ۹۴۵ ب ۳ـ ۹۴۸ ب ۲.
۵۲. ۹۶۰ هـ به بعد.
۵۳. ۹۵۱ الف ۲ـ ۴.
۵۴. ۹۴۹ هـ ۳ به بعد.
۵۵. رجوع کنید به ۷۷۶ ب ۵ ـ ج ۳.

آزاد شناخته می شدند، افلاطون حکم می کند که کودکان همیشه متعلّق اند به مالك کنیز، اعمّ از اینکه ازدواج وی با یك آزادمرد باشد یا یك بندهٔ آزادشده.[۵۶] در بعضی جهات دیگر نیز افلاطون خود را سختگیرتر از عُرف معمول آتنیِ معاصر خود نشان می‌دهد، و از حمایت بردگان که قانون آتنی با آن موافقت کرده بود سر باز می‌زند.[۵۷] درست است که او برای حمایت از برده حقوق و اعتبار عمومی مقرّر می‌دارد (مثلاً هر کس برده ای را بکشد تا مانع شود که وی اطّلاعی دربارهٔ تخلّفیِ در مقابل قانون بدهد، با او همان رفتار خواهد شد که گویی یك شهروند را کشته است)،[۵۸] و به او اجازه می‌دهد که در موارد وقوع جنایت آگاهی خود را بدون اینکه تسلیم شکنجه شود ارائه دهد؛ لیکن دربارهٔ اجازه برای اقامهٔ دعویٰ و پی گرد عمومی علیه مردی که نسبت به بردهٔ خود مرتکب زیاده‌روی و انحراف از عدالت (هیبریس) شده است، و قانون آتنی آن را اجازه داده بود، هیچ ذکر صریحی وجود ندارد. اینکه افلاطون از روش دور از تکلّفی که در رفتار با بردگان درآتن دموکراتیك به کار می‌رفت ناخشنود بود از *جمهوری* آشکار است،[۵۹] لیکن یقیناً نمی‌خواست که از رفتار خشونت‌آمیز نسبت به برده حمایت کند. بدین گونه در *قوانین*، هرچند وی اعلام می کند که «بردگان باید چنانکه سزاوارند تنبیه و مجازات شوند، و نه اینکه به پند و اندرز دادن اکتفا شود که گویی آزادمردانند، که این کار فقط آنان را مغرور می کند»، و «زبانی که برای یك خدمتکار به کار برده می شود همیشه بایدبا لحنِ امر و فرمان باشد، و ما نباید با آنان مزاح کنیم، اعمّ از اینکه زن باشند یا مرد»؛ وی صریحاً می گوید که «ماباید از آنها به دقّت نگهداری و مواظبت کنیم، نه تنها به خاطر آنان، بلکه بیشتر به خاطر خودمان. و رفتارِ درست و مناسب دربارهٔ بردگان این است که با آنها بدرفتاری نکنیم، و اگر ممکن باشد حتّی نسبت به آنان بیشتر عدالت کنیم تا با کسانیِ که با ما برابرند [افراد آزاد]؛ زیرا کسی که واقعاً و طبیعةً عدالت را محترم می شمارد و حقیقةً از ظلم بیزار و متنفر است، در معامله و رفتار خود با آن طبقه از آدمیان که نسبت به آنان به آسانی می تواند ستمکار باشد شناخته می شود.»[۶۰] بنابراین ما باید نتیجه بگیریم که افلاطون نظام بردگی را مطلقاً پذیرفته است، ودرمورد رفتار با بردگان، نه آسان‌گیری و نرمی آتنی را می پسندیده است و نه بیرحمی و خشونت اسپارتی را.

۱۱. جنگ. در نخستین کتاب *قوانین*، کلینیاس[۶۱] کِرِتی اظهارنظر می کند که مقرّرات کِرِت را

---

۵۶. ۹۳۰ د ۱ ـ هـ ۲.

۵۷. رجوع کنید به *افلاطون و بردگی یونانی*، Glenn Moroow، در *Mind*، آوریل ۱۹۳۹.

۵۸. ۸۷۲ ج ۲ـ ۶. ۵۹. جمهوری، ۵۶۳. ۶۰. ۷۷۶ د ۲ـ ۷۷۸ الف ۵.

61. Cleinias

قانونگذار با توجّه به جنگ تنظیم و تعیین کرده است. هر شهری طبیعةً در حال جنگ با هر شهر دیگر است، «نه اینکه در واقع کسانی آن را اعلام کرده باشند بلکه حالتی است دائمی.»[۶۲] مگیلوس[۶۳]، اهل لاکدمون، با او موافق است. امّا بیگانهٔ آتنی خاطرنشان می کند (الف) در مورد جنگ مدنی یا داخلی، بهترین قانونگذار سعی می کند که از وقوع جنگ در کشور خود جلوگیری کند، یا، اگر جنگی آغاز شد خواهد کوشید تا دسته های متخاصم را در یك دوستی پایدار صلح و آشتی دهد، و (ب) دربارهٔ جنگ خارجی یا بین المللی، دولتمرد حقیقی نحوهٔ عمل را هدف قرار خواهد داد. و امّا نیکبختی کشور، که در صلح و حُسن نیّت تأمین می شود، بهترین چیز است. بنابراین هیچ قانونگذاری صلح را برای جنگ ترتیب نمی‌دهد بلکه جنگی را که تجویز می کند برای صلح است.[۶۴] بدین سان افلاطون هرگز دارای این عقیده نیست که خطّ مشی سیاسی برای جنگ است، و با هواخواهان تند و کینه توز سیاستِ نظامی در زمانهای جدید همدمی و همفکری ندارد. وی خاطرنشان می کند که «بسا پیروزی که برای صاحبانش زیان آور است، امّا تربیت هیچگاه زیان آور نیست.»[۶۵]

۱۲. وقتی که آدمی دربارهٔ حیات انسانی، دربارهٔ خیر و دربارهٔ زندگی نیکو می اندیشد، چنانکه افلاطون اندیشید، آشکار است که نمی تواند روابط اجتماعی را نادیده بگیرد. آدمی در یك جامعه، نه تنها در اجتماع خانواده بلکه همچنین در اجتماعی وسیعتر، متولّد می شود ودراین جامعه است که باید خوب زندگی کند و به هدف و غایت خود نائل شود. او نمی تواند چنان رفتار کند که گویی یك واحد جداست که تنها برای خود زندگی می کند. مع هذا، اگرچه هر متفکّری که به دیدگاه انسان گرایانه و مقام و سرنوشت انسان علاقه‌مند است باید برای خودش نظریّه‌ای دربارهٔ روابط اجتماعی انسان بسازد، چه بسا چنین باشد که هیچ نظریّه‌ای دربارهٔ جامعه حاصل نخواهد شد، مگر اینکه آگاهی سیاسیِ تا اندازه‌ای پیشرفته‌ای قبلا حاصل شده باشد. اگر انسان خود را به عنوان یك عضو غیرفعّالِ قدرت مطلقهٔ بزرگی ــ مثلا امپراطوری ایران ــ احساس کند که در آن از وی خواسته نمی شود که نقش فعّالی ایفا کند، مگر به عنوان مؤدّی مالیاتی یا سرباز، آگاهی سیاسی وی به ندرت تحریك و بیدار می شود: برای او این مطلق العنان یا آن دیگری، این امپراطوری یا آن دیگری، ایرانی یا بابلی، چندان تفاوتی نمی کند. امّا وقتی که انسانی متعلّق به جامعه‌ای سیاسی باشد که درآن از او خواسته شود که بار مسؤولیت

---

۶۲. ۶۲۶ الف ۲ـ ۵.

63. Megillus

۶۴. ۶۲۸ ج ۹ـ هـ ۱.　۶۵. ۶۴۱ ج ۲ـ ۷.

خود را به دوش بگیرد، ودر آن جامعه نه تنها وظایف بلکه حقوق و فعالیّتهایی نیز داشته باشد، در آن صورت از لحاظ سیاسی آگاه و هوشیار بار می آید. برای انسانی که از لحاظ سیاسی ناآگاه است دولت ممکن است به عنوان چیزی به نظر آید که در مقابل او قرار دارد، بیگانه اگر نه سرکوبگر، و به این تصوّر متمایل خواهد شد که راه نجاتش گویی از طریق فعّالیت فردی و شاید از طریق همکاری با دیگر جوامع است تا با قدرت اداری حاکم: او مستقیماً برانگیخته نخواهد شد که نظریّه‌ای از دولت در ذهن خود بسازد. از سوی دیگر، برای انسانی که از لحاظ سیاسی آگاه است، دولت، همچون هیئتی به نظر می آید که وی در آن سهم و نقشی دارد، و آن را به گونه‌ای ادامهٔ خویشتن می‌انگارد، و بدین ترتیب برانگیخته خواهد شد تا به عنوان صاحب اندیشه‌ای ژرف بین نظریه‌ای از دولت در ذهن خود بسازد.

یونانیان این آگاهی سیاسی را در درجه‌ای بسیار پیشرفته داشتند: زندگی خوب برای آنان جدا ازمدینه یا دولتشهر (پُلیس) غیرقابل تصوّر بود. پس چه چیز طبیعی‌تر از این که افلاطون، که دربارهٔ زندگی خوب به طور کلّی، یعنی زندگی خوب انسان از این حیث که انسان است، می اندیشید، دربارهٔ کشور نیز از این حیث که کشور است، یعنی دولتشهر ایدئال (مدینهٔ فاضله) بیندیشد؟ وی فیلسوف بود و به اندازه‌ای که به شهر ایدئال (مدینهٔ فاضله)، یعنی «صورت» یا مثالی که شهرهای تجربی به آن شبیه و نزدیکند، علاقه‌مند بود به آتن ایدئال یا به اسپارت ایدئال علاقه‌مند نبود. البته این سخن به معنی انکار آن نیست که تصوّر افلاطون دربارهٔ دولتشهر تا اندازهٔ زیادی تحت تأثیر طرز عمل دولتشهر یونانی معاصر او بود ــ طور دیگری نمی‌توانست باشد؛ امّا وی اصولی را کشف کرد که دراساس حیات سیاسی قرار دارد، و بنابراین می توان به نحو حقیقی گفت که بنیاد نظریهٔ فلسفیِ «دولت» را نهاده است. می گویم یك نظریهٔ «فلسفیِ» دولت، زیرا یك نظریهٔ اصلاح مستقیمْ کلّی و عامّ نیست، در صورتی که بیان افلاطون دربارهٔ دولت مبتنی بر طبیعتِ دولت من حیث هی است، و بنابراین برای کلّی بودن مطرح شده است، یعنی خصیصه‌ای که برای یك نظریهٔ فلسفیِ دولت اساسی است. کاملا درست است که افلاطون اصلاحاتی را مورد بحث قرار داده‌است‌که فکر می کرد به علّت شرایط واقعیِ دولتهای یونانی ضرورت دارد، و نظریهٔ او بر زمینهٔ دولتشهر (پُلیس) یونانی طرح‌ریزی شده بود؛ لیکن از آنجا که وی عامّ و کلّی بودن را در نظر داشت، که پاسخگوی همان طبیعت حیات سیاسی باشد، باید مُجاز باشد که طرح نظریّه‌ای فلسفی دربارهٔ دولت را بریزد.

نظریّهٔ سیاسی افلاطون و ارسطو در واقع بنیان تفکّر ثمربخش بعدی دربارهٔ طبیعت و خصائص دولت را فراهم کرده است. بسیاری از جزئیات جمهوری افلاطون ممکن است در عمل غیرقابل تحقّق و حتّی در صورت عملی بودن نامطلوب نیز باشد، لیکن فکر بزرگ وی

دربارهٔ دولت این است که دولت زندگی نیکوی آدمی را ممکن می‌سازد و آن را ترفیع می‌بخشد و به هدف دنیوی و رفاه و آسایش انسان کمك می‌کند. این نظر یونانی دربارهٔ دولت، که نظر سن توماس نیز هست، برتر از نظری است که می‌توان آن را به عنوان اندیشهٔ آزادیخواه (لیبرال) دربارهٔ دولت شناخت، یعنی این نظر که دولت را نهادی می‌داند که وظیفهٔ آن حفظ دارایی خصوصی و، به طور کلّی، نشان دادنِ رفتار و روشی منفی نسبت به اعضاءِ دولت است. البتّه در عمل حتّی طرفداران این نوع نظر راجع به دولت ناگزیر بوده اند که سیاست «لِسه فِر»[۶۶] را رها کنند، لیکن نظریّهٔ آنان در مقایسه با نظریّهٔ یونانیان بی حاصل و تهی و منفی است.

با وجود این، به اغلب احتمال فردیّت[۶۷] به قدر کافی توسّط یونانیان مورد تأکید واقع نشده است، چنانکه حتّی هگل توجّه کرده است. («افلاطون در جمهوری خود اجازه می‌دهد که حکّام افراد را در طبقهٔ خاصّشان قرار دهند، و کارها و مشاغل خاصّی را برای آنان معیّن کنند. در تمام این روابط فقدان اصل آزادی شخصی وجود دارد.» همچنین نزد افلاطون «حقّ اصل آزادی شخصی ادا نمی‌شود».)[۶۸] نظریّه‌پردازان عصر جدید که بر نظریهٔ «قرارداد اجتماعی» تأکید کرده اند براین مطلب پرتو روشنی افکنده اند. در نظر آنان آدمیان طبیعةً اتمهایی هستند که اگر در رقابتِ متقابل نباشند جدا و غیر متّحدند، و دولت صرفاً شیوه و تدبیری است برای اینکه آنها را حتّی الامکان در این وضع نگاه دارد ودرعین حال مراقب نگاهداشت صلح و امنیّتِ دارایی خصوصی باشد. این نظر یقیناً متضمّن حقیقت و ارزشی است به طوری که فردگرایی[۶۹] متفکّرانی مانند لاك[۷۰] باید با نظریّهٔ جمع گراترِ دولت که فلاسفهٔ بزرگ یونانی تصدیق و تأیید کرده اند ترکیب شود. به علاوه، دولتی که هردو جنبهٔ حیات انسانی را با هم ترکیب می‌کند باید موضع و حقوق جامعهٔ فوق طبیعی، یعنی کلیسا، را تصدیق کند. مع هذا باید متوجّه باشیم که اجازه ندهیم اصرار بر حقوق کلیسا و اهمّیّت غایتِ فوق طبیعی انسان ما را به آنجا بکشاند که شخصیّت دولت را، که همچنین یك «جامعهٔ کامل» است که رفاه و آسایش دنیوی را به منزلهٔ غایت خود دارد، به حدّاقل برسانیم یا ناقص وتحریف کنیم.

---

۶۶. laissez - faire: نوعی لیبرالیسم مبنی برسیاست اقتصادی آزاد. ــ م.

67. individuality

۶۸. هگل، *فلسفهٔ حق*، بخش ۲۹۹ و بحش ۱۸۵ (ترجمهٔ S. W. Dyde، ۱۸۹۶).

69. individualism 70. Locke

فصل ۲۴

فیزیك افلاطون

۱. نظریّات فیزیکی افلاطون در *تیمائوس*، یگانه محاورهٔ «علمی» افلاطون، مندرج است. احتمالا این رساله وقتی نوشته شده است که افلاطون در حدود هفتادسالگی بود، و طرح آن برای اینکه نخستین اثر سه بخشی، *تیمائوس* و *کریتیاس* و *هرموکراتس*، باشد ریخته شده بود.[۱] *تیمائوس* تشکیل دنیای مادّی و تولّد انسان و حیوانات را یکایك برمی شمارد؛ *کریتیاس* نقل می کند که چگونه آتن اوّلیه مهاجمانی را که از آتلانتیس (آتلانتید) افسانه ای آمده بودند شکست داد، و سپس خود به سبب سیل و طوفان و زلزله ویران شد؛ و حدس زده می شود که *هرموکراتس* نوزایی و تجدید حیات فرهنگ را در یونان مورد بحث قرار می‌دهد، و با پیشنهادهای افلاطون برای اصلاح آینده به پایان می‌رسد. بدین ترتیب مدینهٔ ناکجاآباد[۲] یا جمهوری سقراطی[۳] در *کریتیاس* به عنوان چیزی متحقّق در گذشته معرّفی می شود، و حال آنکه اصلاحات عملی برای آینده در *هرموکراتس* مطرح و پیشنهاد می شود. *تیمائوس* عملا نوشته شده است، *کریتیاس* پیش از اتمام قطع می‌شود و ناتمام می‌ماند، در حالی که *هرموکراتس* هرگز تصنیف نشده است. به نحو بسیار معقول پیشنهاد شده است که افلاطون، با آگاهی از عصر پیشرفتهٔ خود، اندیشهٔ تکمیل داستانهای ساخته وپرداختهٔ تاریخی و به هم آمیختهٔ خود را در *قوانین* جای داده است (کتابهای ۳ به بعد) که بسیاری از آنها را می خواسته است در *هرموکراتس* بگوید.[۴]

تیمائوس بر سبیل مقدّمه برای دو محاورهٔ سیاسی ـ اخلاقی نوشته شده است، به طوری که

---

۱. رجوع کنید به *تیمائوس*، ۲۷ الف ب.

۲. Utopia، یعنی مدینه یا کشوری که غیر متحقّق است. ـ م.

۳. *تیمائوس*، ۲۶ ج ۷ـ هـ ۵.

۴. مقدّمهٔ *تیمائوس*، نشر کُرنفُرد (professor. Cornford)، را نگاه کنید.

به نظر درست نمی‌آید که افلاطون چنان معرّفی شود که گویی ناگهان در سنّ پیری به علم طبیعی علاقهٔ شدید پیدا کرده است. احتمالاً درست است که وی تحت تأثیر رشد علاقهٔ علمی در آکادمی بوده است، و تردیدی نمی‌توان داشت که وی احساس ضرورت کرده است که چیزی دربارهٔ دنیای مادّی، با توجّه به تبیین رابطهٔ آن با «صور»، بگوید؛ لیکن دلیل واقعی برای این فرض وجود ندارد که علاقهٔ افلاطون از مطالب اخلاقی و سیاسی و مابعدالطبیعی به مسائل علم طبیعی تغییر جهت اساسی داده باشد. حقیقت امر این است که وی صریحاً در *تیمائوس* می‌گوید که بیانی دربارهٔ دنیای مادّی نمی‌تواند بیش از بیان «احتمالی» باشد، و ما نباید منتظر علم دقیق و حتّی کاملاً منسجم باشیم،[5] عباراتی که آشکارا دلالت دارد براینکه در نظر افلاطون علم طبیعی (فیزیك) هرگز نمی‌تواند به معنی حقیقی علمی دقیق باشد. با وجود این، خصلت ویژهٔ نظریهٔ افلاطونیِ مُثُل نوعی بیان جهان مادّی را ایجاب می‌کند. در حالی که فیثاغوریان معتقد بودند که اشیاء عددند، افلاطون معتقد بود که اشیاء از اعداد بهره‌مندند (حفظ ثنویّت خود)، به طوری که از وی بحق می‌توان انتظار داشت که تبیینی از لحاظ فیزیکی پیشنهاد کند که چگونه این بهره‌مندی به وجود می‌آید.

افلاطون بی شك دلیل مهمّ دیگری برای نوشتن *تیمائوس* داشت، یعنی نشان دادنِ اینکه جهانِ منظّم و سازمان یافته کار و اثر «عقل» است و نیز اینکه انسان هم از جهان معقول و هم از جهان محسوس بهره‌مند است. وی مسلّم می‌داند که «عقل همهٔ چیزها را نظم می‌بخشد»، «هنگامی که فرد هوشمندی (دموکریتس؟) می‌گوید که همه چیز بی نظم است»[6] سخن او راقبول ندارد: برعکس، معتقد است که نفس «از همهٔ چیزها کهن‌تر و الهی‌تر است»، و «عقل است که جهان را به نظم درآورده است».[7] بنابراین افلاطون در *تیمائوس* تصویری از نظم همهٔ اشیاء که حاکی از هوشمندی و کاردانی «عقل» است ارائه می‌کند، و مبدأ الهی نفسِ فناناپذیر انسان را نشان می‌دهد. (درست همان طور که کلّ جهان شامل ثنویّتی معقول و جاوید از یك سو، و محسوس و زودگذر از سوی دیگر است، همین طور انسان، یعنی جهان کوچك، شامل ثنویّتی است از نفس جاوید، متعلّق به قلمرو «واقعیّت»، و بدن که در گذر و دستخوش فساد و فناست.) این نمایش جهان برطبق نمونه والگوی ایدئال مقدّمهٔ درخوری است برای بیانی با طرح گسترده در باب مدینه، که باید به طور عقلانی برطبق نمونهٔ ایدئال صورت پذیرفته و سازمان یافته باشد وبه نقش علل غیرعقلانی و «تصادف» واگذار نشود.

---

۵. رجوع کنید به ۲۷ د ۵ـ ۲۵ الف ۴ و ۲۹ ب ۳ـ د ۳. این نتیجه‌ای بود از ثنویّتِ معرفت شناختی و هستی شناختی، که افلاطون هرگز آن را رها نکرد.

۶. *فیلبوس*، ۲۸ ج ۶ـ ۲۹ الف ۵.

۷. *قوانین*، ۹۶۶ د ۹ ـ هـ ۴.

۲. اگر افلاطون دربارهٔ نظریّه‌های فیزیکی خویش به عنوان «بیان احتمالی و تقریبی» (آیکو تِس لوگوی) می‌اندیشید، آیا بدین سبب ما مجبوریم که تمام *تیمائوس* را به عنوان «اسطوره» تلقّی کنیم؟ اوّلا، نظریّه‌های تیمائوس، خواه افسانه و اسطوره باشد یا نباشد، باید به عنوان نظریّات افلاطون به شمار آید: نویسندهٔ حاضر با کُرنفرد در ردّ این نظر تیلور موافق است که *تیمائوس* «جعل و ساخته»ای از جانب افلاطون است، بیانی از «مذهب فیثاغوریِ قرن پنجم»، «کوششی آزاد برای آمیختن دین فیثاغوری و ریاضیّات با زیست شناسی امپدکلی»،[8] به طوری که «افلاطون در مورد جزئیات نظریّه‌های هرگوینده‌ای خود را مسؤول احساس نمی‌کرد.» صرف نظر از عدم امکانِ ذاتی چنین جعلی از طرف فیلسوفی بزرگ و اصیل، که سالها پیشرفت عقلی را پشت سرگذارده است، چگونه است که ارسطو و تئوفراستوس و دیگر قدما، چنانکه کُرنفرد خاطرنشان می‌کند، چیزی دربارهٔ خصیصهٔ جعلی آن اثر نگفته‌اند؟ اگر خصیصهٔ واقعی آن اثر این بود، آنان نمی‌توانند دربارهٔ این امر غافل و ناآگاه بوده باشند؛ و آیا ما می‌توانیم فرض کنیم که، اگر از چنین امر جالب توجّهی آگاه بودند، همگی دربارهٔ این مطلب مطلقاً ساکت می‌ماندند؟ واقعاً غیرقابل تحمّل است که بخواهیم باور کنیم که خصیصهٔ حقیقی *تیمائوس* برای دنیا نخستین بار در قرن بیستم کشف شده است. افلاطون یقیناً از دیگر فیلسوفان (مخصوصاً از فیثاغوریان) چیزهایی اقتباس کرده است، لیکن نظریّه‌های تیمائوس از آنِ افلاطون است، اعمّ از اینکه آنها را اقتباس کرده باشد یا نه.

ثانیاً، هرچند نظریّاتی که افلاطون در دهان تیمائوس می‌گذارد نظریّه‌های خود اوست، اینها، چنانکه دیدیم، یك «بیان احتمالی و تقریبی» را تشکیل می‌دهند و نباید آنها را بیانی دقیق و علمی تلقّی کرد، به این دلیل ساده که افلاطون فکر نمی‌کرده است که چنین بیان علمیِ دقیقی ممکن باشد. وی نه تنها می‌گوید که ما باید به یاد داشته باشیم که «فقط انسانیم»، و بنابراین باید «داستان احتمالی و تقریبی را بپذیریم و درجستجوی چیزی بیشتر برنیاییم»[9] ــ کلماتی که ممکن است این معنی را برساند که تنها ضعف و بیمایگی انسانی است که علم طبیعی حقیقی را غیرممکن می‌گرداند؛ لیکن وی از این فراتر می‌رود، زیرا صریحاً این عدم امکان یك علم طبیعی دقیق را به «طبیعت موضوع» مربوط می‌داند. بیانی از آنچه تنها یك شباهت است «خود فقط احتمالی خواهد بود»: «آنچه در حال شدن است نسبت به وجود، مانند عقیده است نسبت به حقیقت.»[10] بنابراین نظریّه‌ها به عنوان تقریبی یا محتمل نمودار می‌شوند؛ امّا این بدان

---

۸. شرحی دربارهٔ *تیمائوس افلاطون*، صفحات ۱۸ـ ۱۹.

۹. *تیمائوس*، ۲۹ د ۱ـ ۳.

۱۰. *تیمائوس*، ۲۹ ج ۱ـ ۳.

معنی نیست که آنها «اساطیری»اند، یعنی آگاهانه مطرح شده‌اند تا نشانه و رمزی از نظریهٔ دقیقتری باشند که، به دلیلی، افلاطون مایل به اظهار وابلاغ آن نیست. ممکن است که این یا آن جنبهٔ *تیمائوس* تمثیل گرایی[11] آگاهانه باشد، لیکن ما باید هر موردی را مستقل از موارد دیگر و با درنظر گرفتن اوصاف خاصّ خودش مورد بحث قرار دهیم و حق نداریم که مجموعهٔ فیزیك افلاطونی را به عنوان اینکه اسطوره است طرد کنیم. امّا گفتن اینکه «من فکر نمی کنم که بیان دقیقی از جهان مادّی ممکن باشد، لیکن بیان ذیل همان قدر احتمالا درست است که هر بیان دیگر» یك چیز است و گفتن اینکه «من بیان ذیل را به عنوان بیانی اساطیری، تمثیلی و تصویری از بیان دقیقی که قصد دارم برای خودم نگاه دارم مطرح می کنم» چیزی دیگر. البتّه اگر ما بخواهیم بیانی را که به اعتقاد همگان «احتمالا درست» است «اسطوره» بنامیم، در آن صورت باید بگوییم که *تیمائوس* یقیناً اسطوره است؛ امّا اگر منظور ما از «اسطوره» نمایش تمثیلی و تصویری حقیقتی باشد که به وضوح توسّط مؤلّف درك شده است لیکن مؤلّف بخواهد آن را برای خود نگاه دارد، در آن صورت باید گفت که چنین بیانی (دست کم در تمامیّت خود) اسطوره نیست. افلاطون می خواهد بهترین کاری را که می تواند انجام دهد، و درنتیجه بدین گونه سخن می گوید.

۳. افلاطون به ارائهٔ بیانی از پیدایش جهان می‌پردازد. دنیای محسوس در حال شدن است، و «آنچه می شود بالضروره باید به واسطهٔ فعل علّتی بشود.»[12] فاعل مورد بحث صانع الهی یا دمیورژ است. او آنچه را در بی نظمی و در حرکت نامنظّم بود «برگرفت»،[13] و به نظم درآورد، و دنیای مادّی را برطبق نمونهٔ ازلی و ابدی و ایدئال شکل داد، و آن را به صورت «یك موجود زندهٔ دارای نفس و عقل»[14] از روی نمونهٔ «مخلوق زندهٔ» ایدئال ساخت، یعنی صورت یا مثالی که حاوی صورِ «نژاد آسمانی خدایان، موجودات بالداری که در هوا پرواز می کنند، آنچه درآب سکونت دارد، و نوعی که با پای خود بر زمین خشك حرکت می کند.»[15] چون فقط یك مخلوق زندهٔ ایدئال وجود دارد، دمیورژ فقط یك جهان ساخت.[16]

۴. انگیزهٔ دمیورژ در چنین کاری چه بود؟ دمیورژ خوب است و «خواست که همهٔ چیزها تا حدّ امکان به خود او شبیه باشند»، داوری او این است که نظم بهتر از بی نظمی است، و هرچیز باید به بهترین وجه ساخته و پرداخته شود.[17] مادّه ای که دراختیار اوست محدودیّتهایی دارد، لیکن

---

11. symbolism

۱۲. ۲۸ ج ۲ـ۳. ۱۳. ۳۰ الف ۳ـ۴. ۱۴. ۳۰ ب ۱ ـ ج ۱.
۱۵. ۳۹ هـ ۳ـ ۴۰ الف ۲. ۱۶. ۳۱ الف ۲ـ ب ۳. ۱۷. ۲۹ هـ ۳ ـ ۳۰ الف ۶.

او بهترین کاری که با آن می‌توانست بکند کرد، و آن را «تا آنجا که ممکن بود عالی و کامل ساخت.»

۵. ما چگونه باید دمیورژ را تصویر و تصوّر کنیم؟ او لااقل باید نمایندهٔ عقل الهی که در جهان عمل می‌کند باشد؛ لیکن او خدای خالق نیست. از *تیمائوس* روشن است که دمیورژ مادّهٔ قبلا موجود را «برمی‌گیرد» و به بهترین صورت دَر می‌آورد: یقیناً گفته نشده است که آن را از هیچ آفریده است. افلاطون می‌گوید «پیدایش این جهان نتیجهٔ مخلوطی بود از ترکیب ضرورت و عقل»،[18] ضرورت همچنین علّت سرگردان[19] نامیده شده است. کلمهٔ «ضرورت» طبعاً حکومت قانون ثابت را به ذهن القا می‌کند، امّا منظور افلاطون دقیقاً این نیست. اگر ما نظریّهٔ دموکریتی یا اپیکوری دربارهٔ جهان را درنظر بگیریم، که برطبق آن جهان از اتمها بدون کمك عقل ساخته شده است، نمونه‌ای داریم از آنچه منظور افلاطون از ضرورت بود، یعنی بی‌غایتی، که عقل در پیدایش آن دخالت نداشته است. همچنین اگر درنظر داشته باشیم که پیدایش جهان در نظام فکریِ اصالت جزءِ لایتجزّی مدیون برخورد «تصادفی» اتمهاست، آسانتر می‌توانیم بفهمیم که افلاطون چگونه توانسته است ضرورت را با تصادف یا علّت سرگردان مرتبط سازد. برای ماممکن است که اینها اندیشه‌های متضاد به نظر برسند، لیکن در نظر افلاطون آنها مشابهند، زیرا هردو دلالت دارند براینکه عقل و غایت آگاهانه درآنها سهمی ندارند. بدین گونه است که افلاطون در *قوانین*، می‌تواند سخن از کسانی گوید که اعلام می‌کنند که جهان «نه به وسیلهٔ فعل عقل، یا فعلِ هیچ خدایی، یا به واسطهٔ هنر، بلکه بالطّبع و به تصادف» (فوزِئی کای توخه) یا بالضّروره (اِکْس آنانکه) پدید آمده است.[20] چنین نظری دربارهٔ جهان را ارسطو به منزلهٔ عالَم را به تصادف و «خودبه خودی»[21] (تو آوتوماتون) نسبت دادن توصیف کرده است،[22] هرچند ازآنجا که حرکت ناشی از حرکت قبلیِ اتم دیگر است، می‌توان گفت که جهان ناشی ازضرورت است. بدین ترتیب سه مفهومِ «به طورخودبه خودی» و «به تصادف» و «بالضّروره» مفاهیم متّحدند. عناصر، اگر چنان ملاحظه شوند که گویی به خود واگذار شده‌اند، به طور خودبه خودی یا به تصادف یا بالضروره، برطبق دیدگاهی که درنظر گرفته شده است، ناشی وصادر می‌شوند؛ لیکن اینها برای غایت و غرض سودمند نیستند مگر

---

۱۸. ۴۷ هـ ۵ـ ۴۸ الف ۲.

19. Errant Cause

۲۰. *قوانین*، ۸۸۹ ج ۴ـ ۶.

21. spontaneity

۲۲. *فیزیك*، بتا ۴، ۱۹۶ الف ۲۵.

آنکه عمل «عقل» دخالت داده شود. بنابراین افلاطون می تواند از «عقل» به عنوان برانگیزندهٔ ضرورت سخن گوید، یعنی عقل عناصر «کور» را برای طرح و غرض آگاهانه به کار می گیرد، ولو آنکه مادّه تا اندازه ای رام نشدنی است و نمی تواند کاملا تابع عمل «عقل» باشد.

پس دمیورژ خدای خالق نیست. وانگهی، افلاطون به اغلب احتمال هرگز چنین نمی اندیشیده است که «خواء»[۲۳] (آشفتگی وبی نظمی) بالفعل وجود داشته است، بدین معنی که دوره ای تاریخی بوده است که در آن، عالَمْ «خوائی» بی نظم بوده است و بس. به هر حال این سنّت آکادمی بود با فقط آراءِ مخالفی بسیار اندك (پلوتارك و آتیکوس). درست است که ارسطو بیان تشکیل جهان در *تیمائوس* را به عنوان بیان تشکیل جهان در زمان در نظر می گیرد (یا لااقل آن را به عنوان اینکه چنین تفسیر شده است انتقاد می کند)، لیکن صریحاً می گوید که اعضاءِ آکادمی اعلام کردند که در توصیف تشکیل جهان، این بیان را صرفاً به منظور فهم جهان، بدون فرض اینکه واقعاً به هستی درآمده است، عرضه کرده اند.[۲۴] در میان نوافلاطونیان این تفسیر را پروکلوس[۲۵] و سیمپلیکیوس[۲۶] ارائه داده اند. اگر این تفسیر صحیح باشد، پس دمیورژ کمتر شبیه است به یك خدای خالق: او رمز و نشانهٔ[۲۷] «عقل» است که در جهان عمل می کند، پادشاه آسمان و زمین در رسالهٔ *فیلبوس*.[۲۸] به علاوه، باید متوجّه بود که در خود *تیمائوس* افلاطون اظهار می کند که: «پیداکردن سازنده و موجد این جهان دشوار است، و اگر هم پیدا شود سخن گفتن دربارهٔ او البتّه محال است.»[۲۹] امّا اگر دمیورژ یك چهرهٔ رمزی و تمثیلی است، ممکن است تمایز صریحی که در *تیمائوس* بین دمیورژ و صور (مُثُل) وجوددارد فقط نمایشی تصویری باشد. در بحث از «صور» من به آنچه می توان تفسیر نوافلاطونیِ رابطهٔ بین «عقل» و «صور» و «واحد» نامید متمایلم، لیکن می پذیرم که ممکن است صورْ مُثُلِ «عقل» باشد. به هرحال فرض تصویر دمیورژ به عنوان یك صانع الهیِ بیرون از جهان ضروری نیست و همچنین تمایز و جدایی کاملِ «صور» را باید به طورلفظی درنظر گرفت.

۶. آنچه دمیورژ «برمی گیرد» چیست؟ افلاطون از «پذیرنده ـــ و به اصطلاح، دایهٔ ـــ تمام صیرورت (شدن)»[۳۰] سخن می گوید. وی بعداً این را به عنوان نوعی «مکان» توصیف می کند که «همیشه وجود دارد و فساد نمی پذیرد؛ وجایی برای تمام اشیائی که به وجود می آیند فراهم می کند، امّا خودش نه به وسیلهٔ حواس بلکه با نوعی استدلال شگفت انگیز درك می شود، و

23. chaos

۲۴. *دربارهٔ آسمان*، ۲۷۹ ب ۳۳.　　۲۵. ۱، ۳۸۲؛ ۳، ۲۷۳.　　۲۶. *فیزیك*، ۱۱۲۲، ۳.

27. symbol

۲۸. ۲۸ ج ۷ـ ۸.　　۲۹. ۲۸ ج ۳ـ۵.　　۳۰. ۴۹ الف ۵ـ ۶.

بسختی متعلّق اعتقاد قرار می گیرد.»[۳۱] بنابراین به نظر می رسد که این مکان چیزی نیست که عناصر اوّلیه از آن ساخته شده باشد، بلکه عناصر درآن پدیدار می شوند. درست است که افلاطون مقایسه ای می کند با طلا که آدمی از آن پیکره هایی می سازد؛[۳۲] لیکن پیشتر می رود و می گوید که «مکان» «هرگز از خصلت خاصّ خود جدا نمی شود. زیرا او پیوسته در حال پذیرفتن همهٔ اشیاء است و هیچگاه و به هیچ وجه خصلتی مشابه خصلت چیزهایی که درآن راه می یابند به خود نمی گیرد.»[۳۳] پس احتمالا مکان یا پذیرنده ماده ای نیست که کیفیّات اوّلیه از آن ساخته شده باشد، بلکه چیزی است که کیفیّات اوّلیّه در آن پدیدار می شوند.

افلاطون خاطرنشان می کند که از چهارعنصر (خاك، هوا، آتش و آب)، از آنجا که دائماً تغییر می کنند، نمی توان به عنوان جواهر سخن گفت: «زیرا آنها ازدست ما می گریزند و منتظر نمی مانند که به عنوان «آن» یا «این» یا با هر عبارتی که آنها را دارای وجودی پاینده نمایش دهد توصیف شوند.»[۳۴] بهتر است که آنها **کیفیّات** نامیده شوند، که در «پذیرنده» ظاهر می شوند، «که در آن پذیرنده همهٔ آنها پیوسته به وجود می آیند، پدیدار می شوند و دوباره از آن ناپدید می شوند.»[۳۵] بدین ترتیب آنچه دمیورژ «برمی گیرد» عبارت است از: (الف) پذیرنده، یعنی «نوعی شیءِ نامرئی و بدون صفت ویژه و صورت خاصّ، پذیرای همه چیز، قابل تعقّل به طریقی بسیار حیرت آور، که درك آن بسیار دشوار است،[۳۶] و (ب) کیفیّات اوّلیه، که در پذیرنده پدیدار می شوند و دمیورژ آنها را از روی نمونهٔ «صور» شکل می دهد یا می سازد.

۷. دمیورژ به چهار عنصر نخستین شکل هندسی می دهد. افلاطون اشیاء را تنها تا آنجا که به مثلّث برمی گردند درنظر می گیرد، و بدین منظور قائم الزّاویهٔ متساوی السّاقین (نصف مربّع) و قائم الزاویهٔ مختلف الاضلاع یا نصف متساوی الاضلاع را انتخاب می کند، که از آنها مربّع و سطوح متساوی الاضلاع اجسام ساخته می شود.[۳۷] (اگر کسی بپرسد چرا افلاطون با مثلّثها آغاز می کند، او جواب می دهد که «مبادی و اصولی از این دورتر را خدا می داند و کسانی که نزد خدا گرامی اند.»[۳۸] در *قوانین*[۳۹] اشاره می کند که تنها وقتی اشیاء «برای حس قابل درك» می شوند که به بُعد سوّم دست یافته شود. بنابراین برای مقاصدِ شرح و نمایش کافی است که با سطح یا بُعد دوّم آغاز کنند، و کاری به اصول دورتر نداشته باشد.) آنگاه اجسام ساخته شدند، مکعّب به خاك تخصیص و نسبت داده شده است (زیرا از همه بیحرکت تر است یا حرکت آن

۳۱. ۵۲ الف ۸ـ ب ۲.
۳۲. ۵۰ الف ۵ ـ ب ۵.
۳۳. ۵۰ ب ۷ـ ج ۲.
۳۴. ۴۹ هـ ۲ـ۴.
۳۵. ۴۹ هـ ۷ـ ۵۰ الف ۱.
۳۶. ۵۱ الف ۷ـ ب ۱.
۳۷. رجوع کنید به ۵۳ ج ۴ به بعد.
۳۸. ۵۳ د ۶ ـ ۷.
۳۹. ۸۹۴ الف ۲ـ ۵.

دشوار است)، هرم به آتش (زیرا «متحرّکترین» است، که دارای «تیزترین لبه‌های بُرنده و تیزترین نوك در هر جهتی است»)، هشت وجهی به هوا، و بیست وجهی به آب.[۴۰] این اجسام به قدری کوچکند که هیچ یك از آنها به تنهایی برای ما درك کردنی نیست، هرچند تودهٔ گردآمده‌ای از آنها محسوس است.

اجسام یا اجزاءِ ابتدائی به یکدیگر تبدّل می‌یابند، زیرا مثلا آب می‌تواند تحت تأثیر عمل آتش به مثلّثهای مقوّم خود تجزیه شود، و این مثلّثها ممکن است دوباره در «مکان» به همان شکل (خاك) یا به اَشکالِ دیگر به هم برسند و ترکیب شوند. امّا خاك مستثنی است زیرا، هرچند می‌تواند تجزیه شود، مثلّثهای مقوّم آن (متساوی‌السّاقین یا نصف مربّع که مکعّب از آن پدید می‌آید) تنها مخصوص به آن است، به طوری که اجزاءِ خاك «هرگز نمی‌توانند به صورت نوع دیگری درآیند.»[۴۱] ارسطو به این مستثنیٰ شمردن خاك، به دلیل اینکه نامعقول و از طریق مشاهده تأیید نشدنی است اعتراض می‌کند.[۴۲] (از اجزاء به عنوان «حرکات یا نیروها» یادکرده‌اند،[۴۳] و این اجزاء در حال جدائی از یکدیگر «آثاری از طبیعت خاصّ خودشان» را دارند.[۴۴] و از اینر و ریتر می‌گوید که «مادّه را می‌توان به عنوان چیزی تعریف کرد که در مکان عمل می‌کند».[۴۵]) از عناصر اوّلیه، جواهر چنانکه ما آنها را می‌شناسیم پدید می‌آیند: مثلا مس «یکی از انواع درخشان و جامد و محکم آب است»، که حاوی جزئی از خاك، «که، وقتی دوجوهر شروع کنند که تحت تأثیر زمان از هم جدا شوند»، به خودی خود در سطح آن زنگار پدیدار می‌شود.[۴۶] امّا افلاطون ملاحظه می‌کند که تحقیق و تعیین پیدایش و طبیعت جواهر خیلی بیش از یك «تفریح»، یك «سرگرمی معتدل و مطبوع» که لذّت بی‌ضرری را فراهم می‌کند نیست.[۴۷]

۸. دمیورژ به عنوان خالقِ «نفس عالَم» معرّفی شده است (هرچند نامحتمل است که افلاطون می‌خواسته است که این معنی به طورلفظی گرفته شود، زیرا در *فدروس* بیان شده است که نفس نامخلوق است[۴۸])، که آمیخته‌ای است مرکّب از (الف) هستی واسطه (یعنی واسطهٔ بین هستیِ تقسیم‌ناپذیر «صور» و هستیِ تقسیم‌پذیر اشیاءِ محسوس)؛ (ب) همانیِ (وحدت) واسطه؛ و (ج) نه آنیِ (غیریّت) واسطه.[۴۹] چون دمیورژ نفوس فناناپذیر را نیز از همان اجزاءِ

---

۴۰. ۵۵ د ۶ به بعد. ۴۱. ۵۶ د ۵ ـ ۶. ۴۲. *دربارهٔ آسمان*، ۳۰۶ الف ۲.
۴۳. ۵۶ ج ۴. ۴۴. ۵۳ ب ۲. ۴۵. *ذات*، ص ۲۶۱. ۴۶. ۵۹ ج ۱ ـ ۵.
۴۷. ۵۹ ج ۵ ـ د ۲. ۴۸. ۲۴۶ الف ۱ ـ ۲.
۴۹. ۳۵ الف ۱ و بعد. رجوع کنید به پروکلوس، ۲، ۱۵۵، تیمائوس کُرنفُرد، صفحات ۵۹ به بعد.

«نفس عالم» می‌سازد،[۵۰] نتیجه می‌شود که «نفس عالَم» و تمام نفوس فناناپذیر درهردو عالَم سهم و شرکت دارند ــ در عالَم نامتغیّر، از آنجا که فناناپذیر و معقولند، و در دنیای متغیّر، از آنجا که خود در حال زیستن و تغیّرند. ستارگان و سیّارات که نفوس متعقّل دارند که خدایان آسمانی‌اند،[۵۱] توسّط دمیورژ ساخته شده‌اند و کار ساخت و پرداخت قسمتهای فانی نفس انسانی و تن انسانیِ به آنها نسبت داده شده است.[۵۲] از رسالهٔ *فدروس* آشکار است که نفوس انسانی هرگز واقعاً آغازی نداشته است، و پروکلوس قول افلاطون را به همین معنی تفسیر می‌کند، هرچند درست است که در *قوانین* به نظر می‌رسد که این مسأله گشوده رها شده است.[۵۳]

دربارهٔ خدایان سنّتی یونانی، که نَسب‌نامه‌های آنان را شاعران نقل کرده‌اند، افلاطون خاطرنشان می‌کند که «شناختن و اعلام کردنِ چگونگی تکوّن آنان فوق توانایی ماست»؛ بهتر است که «از عُرف متداول و مقرّر پیروی کنیم.»[۵۴] افلاطون ظاهراً راجع به هستی خدایانِ انسان انگارانه[55] لاادری[56] است،[۵۷] لیکن آنها را به طور صریح رد نمی‌کند، و در *اپینومیس*[۵۸] هستی ارواح نامرئی را (که در فلسفهٔ یونانیِ بعد از ارسطو نقش مهمی ایفا می‌کنند)، علاوه بر هستی خدایان آسمانی، درنظر داشته است. بنابراین، افلاطون پرستش سنّتی را تصدیق می‌کند، هرچند بر داستانهای تکوّن و نَسب‌نامهٔ خدایان یونانی کمتر اعتماد و تکیه می‌کند، و اگر واقعاً به صورتی که عامّهٔ یونانیان آنها را تصوّر می‌کردند موجود بودند احتمالا در شك و تردید بود.

۹. دمیورژ، پس از آنکه جهان هستی را ساخت، درصدد برآمد که آن را هرچه بیشتر شبیه الگو ونمونه‌اش، یعنی «آفریده یا هستی زنده»، بسازد. امّا این آفریده یا هستی زنده ازلی و ابدی است، و «این خصیصه را ممکن نبود که به طور کامل به اشیاءِ حادث و کائن اِعطا کند. لیکن او به این اندیشه افتاد که تصویر متحرّکی از ازلیّت و ابدیّت بسازد؛ و درعین آنکه آسمان (جهان) را نظام بخشید، از ابدیّت که دائماً در حال وحدت است، تصویر مشابه جاودانه‌ای ساخت که برطبق عدد در حرکت است ــ و این همان است که ما «زمان» نامیده‌ایم.»[۵۹] زمان حرکت سپهر است، و دمیورژ خورشید درخشان را به انسان داد تا واحدی از زمان در دسترس او قرار دهد.

---

۵۰. ۴۱ د ۴ به بعد.
۵۱. ۳۹ هـ ۱۰ ـ ۴۲ الف ۱.
۵۲. رجوع کنید به ۴۱ الف ۷ـ د ۳، ۴۲ د ۵ـ هـ ۴.
۵۳. ۷۸۱ هـ ۶ـ ۷۸۲ هـ ۳.
۵۴. *تیمائوس*، ۴۰ د ۶ـ ۴۱ الف ۳.
55. anthropomorphic
56. agnostic
۵۷. رجوع کنید به *فدروس* ۲۴۶ ج ۶ـ د ۳.
۵۸. ۹۸۴ د ۸ ـ هـ ۳.
۵۹. *تیمائوس*، ۳۷ د ۳ـ ۷.

درخشندگی و تابناکی آن، نسبت به روشنیِ دیگر اجرام آسمانی، انسان را قادر می‌سازد که روز را از شب بازشناسد.

۱۰. ما نمی‌توانیم وارد جزئیّاتِ مربوط به تشکیل بدن انسانی وقوای آن، یا بدن و قوای حیوانات و غیره، شویم. کافی است که خاطرنشان کنیم که چگونه افلاطون بر غائیّت (اعتقاد به علّت غائی) تأکید می‌کند، چنانکه دراین ملاحظهٔ جالب توجّه خویش که «خدایان، که در اندیشهٔ آنان پیشِ رو برای هدایت ورهبری شریفتر ودرخورتر از پسِ پشت است، حرکت را در آن جهت به ما عطا کردند.»[۶۰]

نتیجهٔ تمام گفتارِ مربوط به تشکیل عالَم این است که «جهان چون جمعیّت موجوداتِ زنده‌اش، اعم از فناپذیر و فناناپذیر، به حدّکمال رسید، به این ترتیب موجود مرئی و زنده‌ای گردید دربردارندهٔ همهٔ چیزهای دیدنی، تصویری از ذات معقول، خدایی قابل درك، متعالی در عظمت و جلال و جمال و کمال، یعنی جهانی که در نوع خود واحد و یگانه است.»[۶۱]

---

۶۰. تیمائوس، ۴۵ الف ۳ـ ۵.
۶۱. تیمائوس، ۹۲ ج ۵ـ ۹.

فصل ۲۵

هنر

۱. زیبایی

۱. آیا افلاطون به زیبایی طبیعی ارج می نهاد؟ موادّ فراوانی که از آنها عقیده ای بسازیم وجود ندارد. مع هذا، توصیفی از منظرهٔ طبیعی در آغاز *فدروس*[1] و ملاحظات مشابهی در آغاز *قوانین*[2] وجود دارد. هر چند در هردو مورد به زیباییِ منظره و صحنه بیشتر از دیدگاه سودمندی، یعنی به عنوان جای راحتی یا محیط مناسبی برای بحث فلسفی، ارج نهاده شده است.
۲. آیا افلاطون ارجی واقعی برای هنرهای زیبا قائل بود؟ (این سؤال تنها به سبب طرد نمایشنامه نویسان و حماسه سرایان از مدینهٔ فاضله به دلایل اخلاقی مطرح می شود، که ممکن است چنین تلقّی شود که او ارجی واقعی به ادبیّات و هنر نمی نهاده است.) افلاطون اغلب شاعران را به سبب ملاحظات مابعدالطبیعی و، بالاتر از همه، اخلاقی از جمهوری طرد می کند؛ لیکن یقیناً قرائن و نشانه هایی هست که افلاطون از فریبندگی تصنیفات آنان کاملا آگاه بود. در حالی که کلمات در آغاز شمارهٔ ۳۹۸ جمهوری به نظر نمی رسد که چندان طعنه آمیز و کنایه دار باشد، در شمارهٔ ۳۸۳ همان محاوره سقراط اظهار می کند که «هر چند ما چیزهای بسیاری را در آثار هُمر می ستاییم، با این همه این حکایت را نمی ستاییم که زئوس رؤیای کاذبی به آگاممنن[3] فرستاد.» همچنین، افلاطون سقراط را بر آن می دارد که بگوید: «هر چند محبّت و احترامی که از جوانی به هُمر داشته ام مرا از چنین گفتاری بازمی دارد مع ذلك از اظهار عقیدهٔ خود ناگزیرم. به نظر می رسد که او آموزگار بزرگ و پیشوای گروه تراژدی نویسان باشد، لیکن احترام به یك مرد را نباید بر احترام به حقیقت برگزید و لازم است که من نظر خود را بیان کنم.»[4] همچنین، «ما

---

۱. ۲۳۰ ب ۲ به بعد.
۲. ۶۲۵ ب ۱ـ ج ۲.
3. Agamemnon
۴. ۵۹۵ ب ۹ـ ج ۳.

آماده ایم که اعتراف کنیم که هُمر بزرگترین شاعران و سرآمد تراژدی نویسان است؛ لیکن باید تصدیق کنیم که در مدینهٔ ما تنها اشعاری که مُجاز و پذیرفته است سرودهایی است برای پرستش خدایان و ستایش خیر و نیکی.»[5] افلاطون صریحاً می گوید که اگر شعر و دیگر هنرها استحقاق خود را برای پذیرفته شدن دریك کشورِ منظّم ثابت کنند، «مابسیار خشنود خواهیم شد که آنها را بپذیریم، زیرا که خود ما بسیار مستعد و آمادهٔ پذیرش فریبایی و جاذبهٔ آنها هستیم؛ لیکن ما نباید به خاطر این امر به حقیقت خیانت کنیم.»[6]

با توجّه به این نکات، به نظر غیرممکن می آید که مقام افلاطون را درمورد هنرها و ادبیّات همچون یك آدم بی ذوق تنزّل دهیم. و اگر به ذهن کسی خطور کند که این ستایشها و احترامات نسبت به شاعران فقط ستایشها و احتراماتی است قراردادی که ازروی اکراه و بی میلی ابراز می شود ما می توانیم به شکوفایی هنری خود افلاطون اشاره کنیم. اگر خود افلاطون در هیچ مرتبه‌ای روحیهٔ هنرمندی از خود نشان نداده بود، ممکن بود باور کنیم اظهارنظر او دربارهٔ فریبندگی شاعران صرفاً مربوط به قرارداد و حتّی دارای لحن طعنه و کنایه باشد؛ لیکن وقتی ملاحظه می کنیم که مؤلّف *مهمانی* و فیدون است که سخن می گوید، توقّع ناروایی است که باور کنیم که عمل افلاطون مبنی بر محکوم شمردن هنر و ادبیّات یا دست کم تضییق و تحدید جدّی نسبت به آن ناشی از عدم دقّت زیباشناختی اوست.

۳. نظریّهٔ افلاطون دربارهٔ زیبایی چه بود؟ اینکه افلاطون زیبایی را به عنوان چیزی از لحاظ عینی واقعی تلقّی می کرد، غیرقابل انکار است. هم در *هیپیاس بزرگ* و هم در *مهمانی* فرض شده است که همهٔ چیزهای زیبا برحسب بهره مندیشان اززیباییِ کلّی، یعنی زیبایی بنفسه، زیبا هستند. بدین سان وقتی سقراط اظهارنظر می کند «پس زیبایی هم وجود واقعی دارد»، هیپیاس جواب می‌دهد، «البتّه، چه جای پرسش است؟»[7]

نتیجهٔ بدیهی چنین نظریّه‌ای این است که زیبایی درجات دارد. زیرا اگر یك زیباییِ قائم به ذات وجود دارد پس اشیاءِ زیبا کمابیش به این معیار عینی نزدیك خواهند بود. بدین گونه در *هیپیاس بزرگ* مفهوم نسبیّت وارد می شود. زیباترین میمون در مقایسه با یك انسان زیبا زشت خواهد بود، ویك کاسه شوربای زیبا درمقایسه با یك زن زیبا زشت خواهد بود. وزن زیبا به نوبهٔ خود در مقایسه با یکی از خدایان زشت خواهد بود. امّا زیبایی مطلق را، با توجّه به اینکه همهٔ چیزهای زیبا به واسطهٔ بهره مندی ازآن زیبا هستند، نمی توان تصوّر کرد چیزی باشد که «بتواند هم زیبا نامیده شود و هم زشت.»[8] بلکه آن زیبایی «نه قسمتی زیباست و قسمتی زشت؛ نه زمانی

---

۵. ۶۰۷ الف ۲ ـ ۵.　　۶. ۶۰۷ ج ۳ ـ ۸.　　۷. *هیپیاس بزرگ*، ۲۸۷ ج ۸ ـ د ۲.

۸. *هیپیاس بزرگ*، ۲۸۹ ج ۳ ـ ۵.

زیبا و زمانی دیگر زشت؛ نه زیبا نسبت به یك چیز و زشت نسبت به چیزی دیگر؛ نه اینجا زیبا و آنجا زشت، نه زیبا درنظر بعضی از مردم و زشت در نظر بعضی دیگر؛... بلکه... ازلاً و ابداً قائم به ذات و یگانه با خود.»[۹]

همچنین نتیجه می شود که این زیباییِ اعلیٰ، چون مطلق و سرچشمهٔ بهره مندی هر زیبائیی است، نمی تواند یك شیءِ زیبا و بنابراین مادّی باشد: باید فوق محسوس و غیرمادّی باشد. پس در عین حال ما می توانیم دریابیم که اگر زیبایی حقیقی فوق محسوس است، آثار زیبای هنر و ادبیّات، صرف نظر از هر ملاحظهٔ دیگری، در نردبان زیبایی ناگزیر پلّهٔ نسبةً پایین را اشغال می کند، زیرا آنها مادّی اند، در صورتی که زیبایی مطلق غیرمادّی است؛ آنها به حواس متوسّل می شوند، و حال آنکه زیبایی مطلق به عقل (و در واقع به ارادهٔ عقلانی، اگر به مفهوم افلاطونی اِرُس توجّه کنیم) متوسّل می شود. باری، هیچ کس نمی خواهد علوّ و بلندی اندیشهٔ افلاطون را دربارهٔ عروج از اشیاءِ حسّی به «خود زیبایی الهی و محض و وحدانی» مورد چون و چرا قرار دهد؛ لیکن نظریّه ای دربارهٔ زیباییِ فوق محسوس (مگر آنکه صرفاً تمثیلی و تشبیهی باشد) ساختنِ هر تعریفی از زیبایی را که در مورد همهٔ مظاهر و جلوه های زیبایی به کار رود بسیار دشوار می سازد.

در *هیپیاس بزرگ*[۱۰] این پیشنهاد ارائه شده است که «آنچه مفید است زیباست.» بدین ترتیب سودمندی و کارایی زیبایی خواهد بود: کشتی جنگیِ کارامد یا مؤسّسهٔ سودمند برحسب کارایی و سودمندیش زیبا خواهد بود. امّا دربارهٔ زیبایی اعلیٰ به چه معنی می توان به عنوان مفید یا کارامد اندیشید؟ اگر این نظریّه منطقی و سازگار باشد، زیبایی اعلیٰ باید سودمندی یا کارایی مطلق باشد ــ اندیشه و مفهومی که می توان فکر کرد که پذیرفتنش دشوار است. امّا سقراط قید و شرطی داخل می کند. اگر سودمند یا کارامد است که زیباست، آیا برای غایت و غرضی خوب یا برای غایت و غرضی بد یا برای هردو مفید و سودمند است؟ وی این اندیشه را نخواهد پذیرفت که چیزی که برای غرض شرّی کارامد و سودمند باشد زیباست، و بنابراین چیزی را باید زیبا دانست که برای غایتی خوب مفید باشد، یعنی حقیقةً مفید باشد. امّا اگر زیبا سودمند است، یعنی چیز خوبی را پدید می آورد، پس زیبایی و خیر نمی توانند یکی باشند، همچنانکه علّت و آنچه علّت پدید می آورد نمی توانند یکی باشند. لیکن از آنجا که سقراط نمی تواند این نتیجه را بپذیرد که آنچه زیباست در عین حال خوب نیست، پیشنهاد می کند که زیبا چیزی است که به چشم و گوش لذّت می بخشد، مثلا آدمیان زیبا و نقشه های رنگین و نقّاشیها و مجسّمه ها،

۹. *مهمانی*، ۲۱۱ الف ۲ ـ ب ۲.
۱۰. ۲۹۵ ج ۱ به بعد.

آواز خوش و موسیقی و نظم و نثر. البتّه این تعریف کاملا با توصیف زیبایی اعلیٰ به عنوان غیرمادّی سازگار نیست، لیکن صرف نظر از این حقیقت، دچار اِشکال دیگری است. آن چیز که از طریق بینایی لذّت می‌دهد نمی‌تواند صرفاً به این دلیل زیبا باشد که از طریق بینایی آمده است، زیرا در آن صورت یك آهنگ زیبا زیبا نخواهد بود: همچنین یك آهنگ نمی‌تواند دقیقاً به این دلیل زیبا باشد که به حسّ شنوایی لذّت می‌بخشد، زیرا درآن صورت یك مجسّمه، که دیدنی است امّا شنیدنی نیست، زیبا نخواهد بود. بنابراین، چیزهایی که علّت لذّتِ زیباشناختیِ بینایی یا شنوایی هستند باید در خصیصهٔ مشترکی که آنها را زیبا می‌سازد و به هر دو تعلّق دارد، سهیم باشند. این خصیصهٔ مشترك چیست؟ آیا آن ممکن است «لذّتِ سودمند» باشد، زیرا لذّات بینایی و شنوایی «بی‌ضررترین و بهترین لذّاتند»؟ اگر چنین باشد، پس، سقراط می‌گوید، ما به موضع پیشین برمی‌گردیم که برطبق آن زیبایی نمی‌تواند خوب باشد و خوب نمی‌تواند زیباباشد.

اگر چیزی شبیه تعریف سابق‌الذکرِ زیبایی موردقبول باشد با موضع کلّیِ مابعدالطّبیعیِ افلاطون ناسازگار خواهد بود. اگر زیبایی «صورت» متعالی است، چگونه می‌تواند چیزی باشد که به حواسّ بینایی و شنوایی لذّت بدهد؟ افلاطون در فدروس[۱۱] اعلام می‌کند که تنها زیبایی متمایز از خردمندی، دارای این مزیّت است که خود را بر حواس آشکار می‌سازد. امّا آیا خود را از طریق آنچه خود زیباست یا زیبا نیست آشکار می‌کند؟ اگر خود را از طریق آنچه زیبا نیست ظاهر می‌سازد، چگونه می‌تواند یك ظهور واقعی باشد؟ اگر خود را از طریق آنچه زیباست ظاهر می‌سازد، در این صورت آیا زیبایی محسوس که ظاهر می‌شود و زیبایی ظاهرشدهٔ فوقِ محسوس در تعریف مشترکی متّحدند یا نه؟ و اگر چنین است، در چه تعریفی؟ افلاطون واقعاً هیچ تعریفی ارائه نمی‌دهد که شامل هردونوع زیبایی باشد. در *فیلبوس* وی از لذّت حقیقی به عنوان ناشی از اَشکال و الوان و اصوات زیبا سخن می‌گوید و پیش می‌رود تا تبیین کند که او به «خطوط مستقیم و منحنی» وبه «آوازهایی که صاف ونرم‌اند و آهنگ روشن یگانه‌ای را پدید می‌آورند» اشاره می‌کند. اینها «نسبت به چیز دیگر زیبا نیستند، بلکه در طبیعت خاصّ خودشان زیبا هستند.»[۱۲] در نقل قول مورد بحث، افلاطون بین لذّتِ متّصل به ادراك زیبایی و خود زیبایی فرق می‌نهد، و کلام اورا باید در ارتباط با این بیان[۱۳] او خواند که «اندازه و تناسب همه جا به زیبایی و فضیلت می‌رسد» که مستلزم این است که زیبایی عبارت است از اندازه (متریوتِس) و تناسب (سیمتریا). شاید این تعریف نزدیکترین تعریفی باشد که افلاطون

---

۱۱. ۲۵۰ د ۶ـ۸.　۱۲. ۵۱ ب ۹ـ ج ۷.　۱۳. فیلبوس، ۶۴ هـ ۶ـ ۷.

می‌خواسته است از زیبایی ارائه دهد که هم نسبت به زیبایی محسوس و هم در مورد زیبایی فوق محسوس به کار می‌رود (وی یقیناً قبول داشت که هردو وجود دارد، و یکی رو گرفت دیگری است)؛ لیکن اگر ما گفته‌ها و اظهاراتی را که دربارهٔ زیبایی در محاورات پراکنده است درنظر بگیریم، احتمالا باید قبول کنیم که افلاطون «درمیان این همه مفاهیم و اندیشه‌ها، که در میان آنها فقط ممکن است بگوییم که یکی گرفتنِ «زیبا» با «خیر» شایع و مستولی است»[۱۴] سرگردان است، هرچند تعریف ارائه شده در *فیلبوس* به نظر می‌رسد که امیدبخش‌ترین تعریف است.

۲. نظریهٔ افلاطون دربارهٔ هنر

۱. افلاطون اظهارعقیده می‌کند که **منشأ** هنر باید در غریزهٔ طبیعیِ اظهار و بیان احساسات و حالات جستجو شود.[۱۵]

۲. هنر در جنبهٔ مابعدالطبیعی یا ذات خود **تقلید** است. «صورت» نمونهٔ اعلیٰ است؛ شیءِ طبیعی مورد و مصداقی از تقلید (میمزیس) است. مثلا تصویر یك انسان، روگرفت یا تقلید یك انسان طبیعی و جزئی است، و بنابراین تقلیدِ یك تقلید است. امّا حقیقت را به نحو شایسته باید در «صورت» جستجو کرد؛ بنابراین کار هنرمند دو درجه از حقیقت دور است. از این رو افلاطون، که بالاتر از همه چیز به حقیقت علاقه‌مند است، ناگزیر از خوار شمردن هنر بود، هرچند زیبایی و فریبایی مجسّمه‌ها و نقّاشی یا ادبیّات را بخوبی احساس می‌کرد. این نظرِ مبتنی برخوار شمردن هنر قویّاً در *جمهوری* آشکار می‌شود، که آن را در مورد نقّاش و شاعر تراژدی نویس و غیره به کار می‌برد.[۱۶] گاهی گفته‌های وی کمی خنده‌آور است، مانند هنگامی که می‌گوید که نقّاش اشیاء را حتّی به طور دقیق استنساخ نمی‌کند، زیرا مقلّدِ ظاهر و نمود است نه مقلّدِ امر واقع.[۱۷] نقّاشی که تختی را نقّاشی می‌کند، تنها از یك دیدگاه نقّاشی می‌کند، یعنی چنانکه مستقیماً برحواس ظاهر می‌شود: شاعر تندرستی، جنگ و غیره را توصیف می‌کند، بدون هیچ معرفت واقعی از چیزهایی که دربارهٔ آنها سخن می‌گوید. نتیجه این است که «هنر تقلیدی باید فرسنگها از حقیقت دورباشد.»[۱۸] هنر تقلیدی «دو درجه زیر واقعیّت است، و چنین تولیدی بدون هیچ معرفتی از حقیقت بسیار آسان است ــ زیرا شباهت محض است و نه واقعیّت.»[۱۹]

---

۱۴. *زیبایی شناسی*، از بِندِتو کروچه (Benedetto Croce) صفحات ۱۶۵ ـ ۱۶۶ (چاپ دوم، ۱۹۲۹).

۱۵. رجوع کنید به *قوانین*، ۶۵۳ ـ ۶۵۴، ۶۷۲ ب ۸ـ ج ۶.

۱۶. *جمهوری*، ۵۹۷ ج ۱۱ به بعد ۱۷. *جمهوری*، ۵۹۷ هـ ۱۰ به بعد. ۱۸. *جمهوری*، ۵۹۸ ب ۶.

۱۹. *جمهوری*، ۵۹۸ هـ ۶ ـ ۵۹۹ الف ۳.

انسانی که حیات خود را برای پدیدآوردن این سایهٔ واقعیّت از دست می‌دهد معاملهٔ پُرزیانی می‌کند.

در *قوانین* آنچه شاید تا اندازه‌ای حکم مساعدتری دربارهٔ هنر است نمودار می‌شود، هرچند افلاطون موضع مابعدالطبیعیِ خود را تغییر نداده است. افلاطون وقتی می‌گوید که خوبی و مزیّت موسیقی را نباید صرفاً به وسیلهٔ مقدار لذّت حسّیی که موجب می‌شود برآورد کرد، اضافه می‌کند که تنها موسیقیی که برتری و مزیّت واقعی دارد آن نوع موسیقی است «که تقلیدی از خیر است.»[۲۰] همچنین، «کسانی که در جستجویِ بهترین نوع آواز و موسیقی هستند، باید در جستجوی آنچه حقیقی است باشند نه آنچه لذّت‌آور است؛ و حقیقت تقلید، چنانکه گفتیم، در نمودنِ شیءِ مورد تقلید برطبق کمّیّت و کیفیّت است.»[۲۱] بدین سان وی باز به مفهوم موسیقی به عنوان چیزی تقلیدی می‌چسبد («هرکسی خواهد پذیرفت که آهنگهای موسیقی همگی تقلیدی و نمایشی است»)، لیکن قبول می‌کند که تقلید ممکن است «حقیقی» باشد به شرط آنکه شیءِ مورد تقلید را به بهترین وجهی که می‌تواند در حدّ میانهٔ خودش نشان دهد. وی آماده است که موسیقی و هنر را در مدینه بپذیرد، نه تنها برای مقاصد تربیتی، بلکه همچنین برای «لذّت بی ضرر»؛[۲۲] لیکن همچنان به نظریهٔ تقلید هنر عقیده دارد، و اندیشهٔ افلاطون دربارهٔ تقلید که تا اندازه‌ای تنگ نظرانه و ظاهری بود برای هرکسی که کتاب دوّم *قوانین* را می‌خواند باید روشن باشد (هرچند من فکر می‌کنم که باید پذیرفت که مطرح کردن موسیقی به عنوان چیزی تقلیدی مستلزم بسط و توسعهٔ معنای تقلید است تا شامل تمثیل‌گرایی[۲۳] (سمبلیسم) هم بشود. البته اینکه موسیقی تقلیدی است نظریهٔ مشترک *جمهوری* و *قوانین* است.) از طریق این مفهوم تقلید است که افلاطون به صفات یك منتقد خوب می‌رسد، به این معنی که یك منتقد خوب باید (الف) بداند که تقلید چه چیز را تقلید می‌کند؛ (ب) بداند که آیا تقلید «حقیقی» است یا نه؛ و (ج) بداند که آیا تقلید در الفاظ و آهنگها و وزنها خوب به اجرا درآمده است یا نه.[۲۴]

باید توجّه کرد که نظریهٔ تقلید (میمزیس) دلالت دارد براینکه درنظر افلاطون هنر قطعاً قلمرو خاصّ خود را دارد. در حالی که معرفت (اپیستمه) به نظم ایدئال و عقیده یا گمان (دوکسا) به نظمِ قابل درکِ اشیاءِ طبیعی مربوط است، پندار یا خیال (اَیکازیا) به نظم خیالی

---

۲۰. *قوانین*، ۶۶۸ الف ۹ـ ب ۲. ۲۱. *قوانین*، ۶۶۸ ب ۴ ـ ۷. ۲۲. *قوانین*، ۶۷۰ د ۶ـ ۷.

۲۳. symbolism: نمادپردازی، استعمال علائم رمزی (برای بیان مقصودی). ـــ م.

۲۴. *قوانین*، ۶۶۹ الف ۷ـ ب ۳.

ربط دارد. کار هنری محصولی از تخیّل است و با عنصر عاطفی در انسان سروکار دارد. این فرض ضروری نیست که خصیصهٔ تقلیدی هنر که افلاطون بدان معتقد بود اساساً بر روگرفتِ عکسیِ محض دلالت می کند، علی‌رغم این امر که کلمات او دربارهٔ تقلیدِ «حقیقی» حاکی از این است که وی غالباً چنین می اندیشید. اوّلاً، شیءِ طبیعی روگرفت عکسیِ «مثال» نیست، زیرا مثال متعلّق به یك نظم است و شیءِ طبیعیِ قابل ادراك متعلّق به نظم دیگر است. به طوری که ما می توانیم به وسیلهٔ قیاس تمثیلی[25] نتیجه بگیریم که کار هنری بالضّروره نیاز ندارد که رونوشت محضِ شیءِ طبیعی باشد. کار هنری حاصل آفرینش تخیّلی است. وانگهی، اصرار افلاطون برخصیصهٔ تقلیدیِ موسیقی این را، چنانکه ذکر کرده ام، بسیار مشکل می سازد که فرض کنیم که منظور از تقلید اساساً روگرفت عکسیِ صِرف است. کار هنر بیشتر تمثیل گراییِ (سمبلیسم) تخیّلی است، و دقیقاً به دلیل همین امر است که حقیقت یا خطای چیزی را تصدیق نمی کند، بلکه تخیّلی و تمثیل گرایانه است و جلال زیبایی را با خود دارد که روی سخنش با عواطف آدمی است.

عواطف انسان گوناگونند، برخی سودمند و برخی دیگر زیان‌آورند. بنابراین عقلِ باید تعیین کند که کدام هنر باید پذیرفته شود و کدام ردّ و طرد شود. و این امر که افلاطون قطعاً صور و اَشکال هنر را در مدینه در رسالهٔ *قوانین* می پذیرد نشان می دهد که هنر قلمرو خاصّی از فعّالیّت انسانی را، که به هیچ چیز دیگر قابل تبدیل و احاله نیست، اِشغال می کند. ممکن است قلمرو وی عالی نباشد، امّا به هرحال یك قلمرو است. این نظر در عبارتی تأیید شده است که در آن افلاطون، بعد از اشاره به خصیصهٔ ثبات و یکنواختی هنر مصری، اظهارعقیده می کند که «اگر شخصی به طریقی بتواند تنها آهنگهای خوش طبیعی را بیابد، آنها را با اطمینان ودلگرمی به صورتی ثابت و مشروع مجسّم خواهد کرد.»[26] امّا باید پذیرفت که افلاطون خصیصهٔ بیغرضانهٔ تفکّر زیباشناختیِ فی نفسه را صریحاً تصدیق نمی کند ـــ یا، اگر تصدیق کند، به اندازهٔ کافی ابراز نمی کند. وی خیلی بیشتر به آثار و نتایج تربیتی و اخلاقیِ هنر علاقه‌مند است، آثار و نتایجی که بی شك به تفکّر زیباشناختی، من حیث هو، نامربوطند، لیکن با وجود این واقعی اند، و هرکسی که، مانند افلاطون، به علوّ و برتری اخلاقی بیشتر از حسّاسیّت و آگاهی زیباشناختی ارزش می نهد باید آنها را به حساب آورد.[27]

---

25. analogy

۲۶. ۶۵۷ ب ۲ـ ۳.

۲۷. برای شرح بیشتر فلسفهٔ هنر افلاطون نگاه کنید مثلا به مقالهٔ پروفسور کالینگ وود، «فلسفهٔ هنر افلاطون»، در *Mind*، آوریل ۱۹۲۵.

۳. افلاطون اعتراف می کند که نظر عمومی دربارهٔ هنر و موسیقی این است که وجود آنها برای لذّت دادن است، لیکن این نظری است که وی با آن موافق نیست. یك شیء فقط وقتی می تواند با معیارلذّت داوری شود که متضمّن هیچ فایده یا حقیقت یا «شباهتی» (اشاره به تقلید) نباشد، بلکه تنها برای اینکه همراه فریبایی و دلربایی است موجود باشد.[۲۸] مثلا موسیقی نمایشی و تقلیدی است، و موسیقی خوب «حقیقت تقلیدی» خواهد داشت:[۲۹] بنابراین موسیقی، یا لااقل موسیقی خوب، نوع خاصّی از «حقیقت» را ارائه می‌دهد، و بدین سان نمی تواند فقط برای اینکه با فریبایی و دلربایی همراه است موجود باشد یا تنها با معیار لذّت حسّی داوری شود. همین بیان در مورد دیگر هنرها صادق و معتبر است. نتیجه این است که هنرهای گوناگون را می توان در مدینه پذیرفت، به شرط آنکه در جایی که خاصّ آنهاست حفظ شوند و از وظیفهٔ تربیتی خود که عبارت از ایجاد لذت مفید است سر نپیچند. افلاطون به هیچ وجه قصد ادّعا و اثباتِ این را ندارد که هنرها لذّت بخش نیستند یا نباید لذّت بخش باشند: وی قبول دارد که در شهر باید «توجّه درستی به آموزش و سرگرمیی که موزها[۳۰] می دهند»[۳۱] وجود داشته باشد، و حتّی اعلام می کند که «هرانسانی، اعم از بزرگ و کوچك، بردهٔ و آزاد، مرد و زن، و تمام افراد شهرهرگز نباید از محظوظ کردن خود با کششهایی که از آنها سخن گفتیم محروم شوند، و باید در آنها تنوّع وجود داشته باشد تا اثر یکنواختی را از میان ببرد، به طوری که خواننده همیشه بتواند برای خواندن سرودهای خود میل ورغبت داشته باشد و از آنها لذّت ببرد.»[۳۲]

امّا هرچند افلاطون در *قوانین* وظیفهٔ لذّت بخشی و تفریحی هنر، یعنی «لذت بی ضرر»ی[۳۳] را که ایجاد می کند در نظر می گیرد، با بیشترین اطمینان بر وظیفهٔ تربیتی و اخلاقی آن، یعنی خصیصهٔ فراهم ساختن لذّت مفید، اصرار می ورزد. طرز تلقّیی که در *قوانین* نسبت به هنر نشان داده شده است ممکن است آزادی خواهانه تر از آن باشد که در جمهوری نشان داده شده است. لیکن طرز تلقّی اساسی افلاطون تغییر نکرده است. همان طور که وقتی از مدینه بحث می کردیم دیدیم که نظارت و ممیّزی دقیق هنر در هردو محاوره پیش بینی شده است. در هر عبارتی که در آن وی می گوید که توجّه و رعایت لازم و مقتضی باید نسبت به آموزش و سرگرمیی که «موزها» می‌دهند به عمل آید، می‌پرسد که آیا یك شاعر باید مُجاز باشد که «جوانان را از راه آوازها و رقصهای دسته جمعی، بدون توجّه و عنایت به فضیلت و رذیلت،

۲۸. *قوانین*، ۶۶۷ د ۹ ـ هـ ۴. ۲۹. ۶۶۸ ب ۴ـ ۷. ۳۰. Muses: فرشتگان هنر. ــ م.
۳۱. ۶۵۶ ج ۱ـ ۳. ۳۲. ۶۶۵ ج ۲ـ ۷. ۳۳. ۶۷۰ د ۷.

آموزش و پرورش دهد.»[۳۴] به عبارت دیگر، هنری که در مدینه پذیرفته است باید آن رابطهٔ دوری را با «صورت» («حقیقت تقلید» از طریق شیءِ طبیعی) داشته باشد که در آفرینشهای تخیّل ممکن است. اگر هنر این مطلب را حاصل نکرده باشد نه تنها غیرمفید بلکه مضر نیز خواهد بود، زیرا بنابر نظر افلاطون هنر خوب باید این «حقیقت تقلید» را داشته باشد. پس یک بار دیگر روشن می‌شود که هنر وظیفه‌ای خاصّ خود دارد، ولو این وظیفه عالی و بلند مرتبه نباشد، زیرا پله‌ای بر نردبان تعلیم و تربیت می‌سازد، نیازی از انسان را برمی‌آورد (بیان) و بازآفرینی و سرگرمی بی‌ضرری را فراهم می‌کند، و ظهور و تجلّی صورت صریحی از فعّالیّت انسانی ــ یعنی تخیّل خلّاق ــ است (هرچند خلّاق را باید در ارتباط با نظریهٔ تقلید فهمید). نظریهٔ افلاطون راجع به هنر بی شك ساده و ناقص و غیررضایت‌بخش است، لیکن بسختی می‌توان دراین ادّعا موجّه بود که او اصلا نظریّه‌ای نداشته است.

یادداشتی دربارهٔ تأثیر افلاطون

۱. سرمشقی که افلاطون [با زندگی و شخصیّت خود] به دست می‌دهد به خودی خود یك تأثیر است. زندگی او سراسر وقف حقیقت، وقف نیل به حقیقت پایدار، ابدی و مطلق بود که به آن اعتقادی محکم و دائمی داشت، و مانند سقراط پیوسته آمادهٔ پیروی از هدایت عقل بود. وی کوشید تا با ایجاد هیئتی از مردانی که، تحت نفوذ و تسلّط یك معلّم بزرگ، خود را وقف نیل به «حقیقت» و «خیر» کنند این روح را در کالبد آکادمی بدمد. امّا هرچند افلاطون فیلسوف نظری بزرگی بود، و خویشتن را وقف نیل به حقیقت در قلمرو عقلانی می‌کرد، چنانکه دیدیم نظریّه‌پرداز صِرف نبود. وی که دارای اشتیاق اخلاقی شدیدی بود و به واقعیّتِ موازین و ارزشهای مطلق اخلاقی اعتقاد راسخ داشت، مُصرّانه از آدمیان می‌خواست که دربارهٔ عزیزترین دارایی خود، یعنی نفس فناناپذیرشان، بیندیشند و در پرورش فضیلت راستین، که یگانه چیزی است که آنان را نیکبخت می‌سازد، بکوشند. زندگی نیکو، مبتنی بر الگوِ و نمونه‌ای جاویدان و مطلق، باید زندگی درهر دوجنبهٔ خصوصی و عمومی باشد، هم در فرد تحقق یابد وهم در مدینه: همان طور که اخلاق نسبیِ شخصی مردود بود، همچنین رفتار فرصت‌طلبانهٔ سطحی وخودخواهانهٔ «سیاستمدارِ» سوفسطائی یا این نظریّه که «قدرت حقّ است» مردود بود.

اگر حیات انسان باید تحت تسلّط و استیلای عقل برطبق یك نمونهٔ ایدئال اداره و رهبری شود، درجهان به عنوان یك کلّ ما باید عمل واقعیِ «عقل» را تصدیق کنیم. الحاد و انکار خدا

۳۴. ۶۵۶ ج ۵ ـ ۷.

مطلقاً مردود است و نظم موجود در جهان به عقل الهی نسبت داده شده است، که جهان را مطابق طرح و نقشهٔ ایدئال تنظیم و اداره می کند. بدین ترتیب آنچه در جهان بزرگ، مثلا در حرکات اجرام آسمانی، متحقّق است در مورد انسان، یعنی جهان کوچك، نیز باید تحقّق داشته باشد. اگر انسان از عقل پیروی کند و بکوشد تا ایدئال را در زندگی و رفتار خویش تحقق بخشد، به الوهیّت شبیه می گردد و دراین زندگی و زندگی بعد به نیکبختی و سعادت نائل می شود. آخرت گراییِ افلاطون ناشی از بیزاری او از این زندگی نبود، بلکه بیشتر نتیجهٔ اعتقاد استوار وی به واقعیّت «متعالی» و «مطلق» بود.

۲. تأثیر شخصی افلاطون را می توان از تأثیری که در شاگرد بزرگ خود، ارسطو، گذاشت دریافت. شاهد این مطلب اشعار ارسطو به یاد اوست.

آن مرد یگانه
که نباید بدکاران نامش را به زبان آورند.
و حق ندارند او را بستایند ـ
کسی که نخستین بار
با گفتار و با کردار خویش روشن ساخت که
آن که پرهیزکار است نیکبخت است.
دریغا، که هیچ یك از ما را یارای برابری با او نیست.[۳۵]

ارسطو بتدریج خود را از برخی نظریّات افلاطونی که در آغاز بدانها معتقد بود جداساخت؛ لیکن، علی‌رغم علاقهٔ روبه رشدِ خود در علم تجربی، هرگز مابعدالطبیعه یا اعتقاد خود را به زندگی نیکو که در حکمت راستین پرورش می یابد ترك نکرد ــ به عبارت دیگر، وی هیچگاه میراث افلاطون را بکلّی رها نکرد، و فلسفهٔ او جدا از اثر سلف بزرگش اندیشیدنی نیست.

۳. از سیرمذهب افلاطونی در آکادمی و در نحلهٔ نوافلاطونی بعداً سخن خواهم گفت. مذهب افلاطونی از طریق نوافلاطونیان در اگوستین و در دورهٔ شکل دهندهٔ فکر قرون وسطایی تأثیر بخشید. در واقع، اگرچه توماس آکوئینی، بزرگترین فیلسوف مَدرسی، ارسطو را به عنوان «الفیلسوف» پذیرفته است، در نظام وی بسا هست که هنگام پی گیری وردیابی افکار در نهایت می توان بیشتر به افلاطون رسید تا به ارسطو. وانگهی، در زمان رُنسانس (تجدّد علمی و فرهنگی)، آکادمی افلاطونیِ فلورانس[۳۶] کوشید تا سنّت افلاطونی را اِحیا و تجدید کند، در

۳۵. قطعات ارسطویی (Aristotelis Fragmenta)، قطعهٔ ۶۲۳ (رُز Rose، ۱۸۷۰).

36. Florence

حالی که تأثیر جمهوری افلاطون را می‌توان در *ناکجاآباد*[۳۷] توماس مور[۳۸] و شهر خورشید[۳۹] کامپانلا[۴۰] مشاهده کرد.

۴. دربارهٔ عصر جدید باید گفت که در نگاه نخست تأثیر افلاطون در این عصر نمی‌تواند همان قدر آشکار باشد که در عهد باستان و درقرون وسطیٰ بود؛ لیکن در حقیقت او پدر یا نیای هرفلسفهٔ اَصالت روحی و هر ایدئالیسم (اَصالت معنای) عینی است، و شناخت‌شناسی و مابعدالطبیعه و سیاست و علم اخلاقش در متفکّران بعد از او، چه اثباتاً و چه نفیاً، تأثیری عمیق بخشیده است. در جهان معاصر فقط کافی است که دربارهٔ الهامی که افلاطون به متفکّرانی نظیر وایتهد[۴۱] یا نیکلائی هارتمان[۴۲] داده است بیندیشیم.

۵. افلاطون، که بر قلّهٔ فلسفهٔ اروپایی ایستاده است، هیچ نظام ساخته و پرداخته‌ای برای ما به جا نگذاشت. اینکه ما درسهای او و گزارش کاملی از تعلیم وی در آکادمی را دردست نداریم، طبعاً مایهٔ تأسّف ماست، زیرا ما خواستار دانستن راه حلّ بسیاری از مسائلی هستیم که شارحان و مفسّران را از آن زمان به بعد گیج و متحیّر کرده است؛ لیکن، از سوی دیگر، می‌توانیم به یك معنیِ واقعی سپاسگزار باشیم که هیچ نظام قطعی و خشك افلاطونی (اگر اصلا چنین نظامی موجود بوده) به ما نرسیده است، نظامی که می‌بایست آن را یکجا پذیرفت یا رد کرد، زیرا این حقیقت ما را قادر ساخته است که در او، شاید آسانتر از هرکس دیگر، نمونه‌ای عالی از روح فلسفی بیابیم. اگر افلاطون نظام کاملی برای ما به جا نگذاشته است، براستی سرمشقی از نحوهٔ فلسفه‌پردازی و نمونه‌ای از زندگیی که وقف جستجوی حقیقت و خیر است باقی گذاشته است.

---

37. Utopia 38. Thomas More 39. *City of the Sun* 40. Campanella
41. Professor A. N. Whitehead 42. Professor Nicolai Hartmann of Berlin

فصل ۲۶

آکادمی قدیم

فلسفهٔ افلاطونی با تأثیری عمیق در سراسر عصر باستان ادامه و استمرار داشت. امّا ما باید مراحل گوناگونی را دررشد نحلهٔ افلاطونی از یکدیگر بازشناسیم. آکادمی قدیم، که شامل شاگردان و دوستداران خود افلاطون بود، بیش و کم به محتوای جزمی فلسفهٔ استاد معتقد بودند، هرچند قابل ملاحظه است که عناصر «فیثاغوری» در فکر افلاطون بود که اعتنا و توجّه مخصوص را جلب می کرد. در آکادمیهای متوسّط و جدید ابتدا تمایل و گرایشی شکّاکانه و ضدّ جزمی مستولی و مسلّط است، اگرچه بعداً جای خود را به بازگشت به جزم گرایی از نوع التقاطی می دهد. این التقاط گرایی در مذهب افلاطونی متوسّط، که مذهب نوافلاطونی درپایان دورهٔ فلسفهٔ قدیم جانشین آن شد، بسیار آشکار است؛ مذهب نو افلاطونی کوششی است برای ترکیب و تألیف کامل محتوای اصلی و اوّلیِ مذهب افلاطونی با عناصری که در زمانهای مختلف وارد شده بود، و در این ترکیب خصائصی مورد تأکید بود که درهماهنگی با روح کلّی زمان بیشترین سهم را داشت.

آکادمی قدیم، با مردانی نظیر فیلیپوسِ اُپوسی[1]، هراکلیدس پونتیکوس[2]، اُدوکسوس اهل کنیدوس[3]، شامل اخلاف افلاطون به اسامی ذیل است که ریاست آن حوزه را در آتن به عهده داشتند: اِسپوزیپوس[4] (۳۴۸/۷ ـ ۳۳۹/۸)، کِسِنوکراتِس[5] (۳۳۹/۸ ـ ۳۱۵/۴)، پولمون[6] (۳۱۵/۴ ـ ۲۷۰/۶۹) و کراتس[7] (۲۷۰/۶۹ ـ ۲۶۵/۴).

اسپوزیپوس، خواهرزادهٔ افلاطون و جانشین بلافصل او در سِمت رئیس حوزه،

---

1. Philippus of Opus 2. Heraclides Ponticus 3. Eudoxus of Cnidus 4. Speusippus
5. Xenocrates 6. Polemon 7. Crates

دوگانه انگاری افلاطونی را با رها کردن مُثُل به عنوان متمایز از ریاضیّات تغییر داد و «واقعیّت» را عبارت از اعداد ریاضی دانست.[۸] بدین ترتیب «عدد ـ مُثُل» افلاطونی رد شد، لیکن خوریسموس (جدایی) ذاتی باقی ماند. گاهی گفته شده است که اسپوزیپوس با پذیرفتن ادراك حسّی علمی (اپیستمونیکه آیستزیس) دوگانه انگاری افلاطونیِ معرفت و ادراك حسّی را رها کرده است،[۹] لیکن باید به یادآورد که خود افلاطون راهی به سوی قبول این مطلب سپرده بود، تا آنجا که اجازه داد که لوگوس (عقل) و آیستزیس (ادراك حسّی) در درك مثال تقسیم ناپذیر همکاری کنند.

دشوار می توان گفت که اعضاءِ آکادمی قدیم چه تعلیم می کردند، زیرا (بجز فیلیپوسِ اُپوسی که *اپینومیس* را نوشته است) هیچ اثر کاملی از ایشان به ما نرسیده است، و ما فقط ملاحظات ارسطو و گواهی دیگر نویسندگان قدیم را داریم که بر آنها تکیه و اعتماد کنیم. امّا ظاهراً اسپوزیپوس معتقد بود که جواهر از «واحد» و «کثیر» مطلق ناشی و صادر می شوند، و وی «خیر» یا غایت داشتن (تِلیا هِکسیس) را، با استدلال بر اساس رشد و توسعهٔ نباتات و حیوانات، در پایان فراگرد صیرورت قرار می داد نه درآغاز. در میان موجودات زنده که از «واحد» ناشی می شوند عقلِ نامرئی یا خداست،[۱۰] که احتمالا آن را با نفس جهانی نیز یکی می گرفت. (شاید این بتواند دلیلی در جهت تفسیر «نوافلاطونی» از افلاطون فراهم کند.) و امّا راجع به نفوس انسانی، اینها به تمامی فناناپذیرند. ما می توانیم درنظر بگیریم که اسپوزیپوس بیان «آفرینش» را در *تیمائوس* صرفاً به عنوان یك نحوهٔ عرضه کردن مطلب تفسیر کرده است و نه اینکه منظور از آن بیانی باشد از آفرینشی واقعی در زمان: جهان آغاز زمانی ندارد. خدایان سنّتی را وی به عنوان نیروهای طبیعی (فیزیکی) تفسیر می کرد، و بدین سان اتّهام الحاد و انکار خدا را بر خویش موجب می شد.[۱۱]

کسنوکراتس اهل خالکدون، که به عنوان رئیس حوزه جانشین اسپوزیپوس شد، مُثُل را با اعداد ریاضی یکی گرفت، و آنها را از «واحد» و «دوییِ نامعیّن» مشتق دانست (اوّلی همان نوس (عقل) یا زئوس، پدر خدایان، است و دوّمی اصل مادینه، مادر خدایان).[۱۲] نفس جهانی، که با افزایش «خود» و «غیر» به عدد پدید آمده است یك عدد خودجنبان است. کسنوکراتس با تشخیص سه عالَم ــ تحت القمر، آسمانی، و فوق آسمانی ــ تمام این عوالم سه گانه را با «افرشتگان و دیوان»، هم خوب و هم بد، پُر کرده است. این نظریّه دربارهٔ دیوان بدکار او را قادر

۸. قطعهٔ ۴۲ ۹. پراشتر، ص ۳۴۳. ۱۰. قطعهٔ ۳۸ ـ ۳۹.
۱۱. سیسرون، *دربارهٔ ماهیّت خدایان*، ۱، ۱۳، ۳۲. ۱۲. قطعهٔ ۳۴ به بعد.

ساخت تا اساطیر عامّه را، که در آنها اعمال بد و شرارت آمیز به «خدایان» نسبت داده شده است، و وجود کیشهای غیر اخلاقی را، با این قول که اعمال شرّ اعمال دیوهای شریر است، و اینکه کیشهای غیر اخلاقی متوجّه این دیوهاست نه خدایان، تبیین کند.[۱۳] کسنوکراتس همرأی با اسلاف خود معتقد بود که حتّی اجزاءِ غیر عقلانی نفس (که در زمان آفریده نشده بود) پس از مرگ باقی می‌ماند، و، با خلف خود، پولمون، خوردن گوشت را بد و قبیح می‌دانست به دلیل اینکه این کار ممکن است به تسلّط و حکمرانی غیر عقلانی بر عقلانی منجر شود. کسنوکراتس مانند اسپوزیپوس و کرانتور[۱۴] (وبرخلاف ارسطو)، تقدّم بسیط بر مرکّب را در *تیمائوس* تقدّم منطقی می‌دانست نه تقدّم زمانی.[۱۵] (دربارهٔ خطّ تقسیم‌ناپذیر، پِری آتومون گرامون، که به ارسطو نسبت داده شده است، در مخالفت با فرضیّهٔ کسنوکراتس راجع به خطوط ریز نامرئی عنوان شده است، که وی آنها را به منزلهٔ کمکی در استنتاج ابعاد از اعداد به کار می‌گرفت.)

هراکلیدس پونتیکوس از اِکفانتوس[۱۶] فیثاغوری این نظریّه را اقتباس کرد که جهان مرکّب است از اجزائی که وی آنها را ذرّات تقسیم‌ناپذیر (انارموی اونکوی) می‌نامید، احتمالاً به این معنی و منظور که آنها به وسیلهٔ مکان از یکدیگر جدا هستند. جهان از این اجزاءِ مادّی توسّط فعل خداوند ساخته شده است. بنابراین نفس جسمانی است (مرکّب از اثیر[۱۷]، عنصری که کسنوکراتس به عناصر دیگر افزود). هراکلیدس در حالی که قائل به گردش روزانهٔ زمین برمحور خود بود، همچنین عقیده داشت که عطارد و ونوس گرد خورشید می‌چرخند، وظاهراً اظهارنظر کرده است که زمین نیز ممکن است چنین گردشی داشته باشد.

یکی از مشهورترین ریاضیدانان وستاره‌شناسان قدیم **اودوکسوس** است (در حدود ۴۰۷ـ۳۵۵ ق. م.). از جهت فلسفی، وی به سبب اعتقاد به اینکه (الف) مُثُل با اشیاء «آمیخته»اند،[۱۸] و (ب) لذّت بالاترین خیر است قابل ملاحظه است.[۱۹]

نخستین شرح بر *تیمائوس* افلاطون را **کرانتور** (حدود ۳۳۰ـ۲۷۰) نوشته است، که درآن «آفرینش» را به عنوان یك واقعهٔ بی زمان و نه به عنوانِ یك حادثهٔ زمانی بیان و تفسیر کرده است. آفرینش چنین ترسیم وتعریف شده است که صرفاً به قصد وغرض طرح منطقیِ [تلفیق

---

۱۳. قطعهٔ ۲۴ به بعد.

14. Crantor

۱۵. قطعهٔ ۵۴.

16. Ecphantus 17. aether

۱۸. *مابعدالطبیعه*، آلفا ۹، ۹۹۱ الف ۸ـ ۱۹.

۱۹. *اخلاق نیکوماخوسی*، ۱۱۰۱ ب ۲۷ و بعد؛ ۱۱۷۲ ب ۹ به بعد.

اجرام آسمانی] رخ داده است. کرانتور در این تفسیر، چنانکه دیدیم، هم با اسپوزیپوس موافق است و هم با کسنوکراتس. کرانتور در پری پنثوس (دربارهٔ دردورنج) خود به نظریّهٔ تعدیل انفعالات (اعتدال انفعالات)[20] در مقابل آرمان رواقی بی قیدی[21] معتقد بود.[22]

20. Metriopathy 21. Apathy

۲۲. سیسرون، آکادمی قدیم، ۲، ۴۴، ۱۳۵؛ مجادلات توسکولانی، ۳، ۶، ۱۲.

بخش چهارم

ارسطو



فصل ۲۷

زندگی و آثار ارسطو

ارسطو در سال ۳۸۴/۳ ق. م. در استاگیرا[1] در تراکیه[2] متولّد شد، و پسر نیکوماخوس[3]، پزشک پادشاه مقدونی، آمینتاس دوم[4]، بود. ارسطو هنگامی که در حدود هفده سال داشت به قصد تحصیل به آتن رفت و در سال ۳۶۸/۷ ق. م. عضو آکادمی شد، و در اینجا مدّت بیست سال تا هنگام مرگ افلاطون در ۳۴۸/۷ ق. م. با او در معاشرت دائم بود. بدین ترتیب وی زمانی وارد آکادمی شد که دیالکتیك متأخر افلاطون توسعه یافته بود و گرایش دینی در ذهن آن فیلسوف بزرگ زمینه حاصل کرده بود. ارسطو احتمالا تا این زمان (یعنی زمان مرگ افلاطون) به علم تجربی روی آورده بود و شاید از تعلیم استاد در بسیاری از مطالب جدا شده بود؛ لیکن دربارهٔ افتراقی اساسی بین استاد و شاگرد، تا وقتی که افلاطون هنوز زنده بود، سؤالی نمی‌توان مطرح کرد. غیرممکن است که فرض کنیم که ارسطو در صورتی که یك موضع فلسفیِ اساساً مغایر با موضع استاد خود اتّخاذ کرده بود می‌توانست در تمام آن مدّت در آکادمی باقی بماند. وانگهی، ارسطو حتّی بعد از مرگ افلاطون نیز در مواردی که از نمایندگان نظریهٔ افلاطونی مُثُل سخن می‌گفت، همچنان ضمیر اول شخص جمع به کار می‌بُرد، و همو کمی پس از مرگ افلاطون وی را به عنوان مردی ستایش می‌کند «که بدکاران حتّی حقّ ستودن او را ندارند، و کسی که در زندگی و تعلیمات خویش چگونه درعین حال سعادتمند بودن و نیك بودن را نشان داد.»[5] این سخن که ارسطو در آکادمی واقعاً مخالف و معارض افلاطون و چون خاری در چشم استاد بود به دشواری قابل قبول است. ارسطو افلاطون را راهنما و دوست خود می‌شمرد و او

1.Stageira 2. Thrace 3. Nicomachus 4. Amyntas II

۵. قطعهٔ ۶۲۳. (رُز Rose، *قطعات ارسطویی*، برلن، ۱۸۷۰)

را تا سرحدّ کمال می ستود و با آنکه در سالهای بعد علائق علمی خاصّ او بسیار بیشتر هویدا شد تعالیم مابعدالطبیعی و دینی اُفلاطون تأثیری پایدار دراو داشت. در واقع، این جنبه از تعلیم افلاطون بود که شاید به سبب آنکه تمایل ارسطو به مطالعات تجربی را تعدیل می کرد ارزش خاصّی برای ارسطو داشت. «در حقیقت، این اسطوره دربارهٔ ارسطوی خشك و بی ذوق، ایستا و نامتحوّل و صرفاً انتقادی، بدون تخیّلات یا تجارب یا تاریخ، زیر سنگینیِ حقایقی که تاکنون مصنوعاً به سبب آن [افسانه] پایمال شده بود درهم می شکند.»[۶] همان گونه که هنگام بررسی آثار ارسطو به اختصار اشاره خواهم کرد، فیلسوف ما نظرگاه شخصی خود را فقط بتدریج بسط و توسعه داد؛ و طبیعةً هم انتظار می رود که چنین باشد.

ارسطو بعد از مرگ اِفلاطون همراه کسنوکراتس[۷] آتن را ترك کرد (اسپوزیپوس[۸]، خواهرزادهٔ افلاطون، رئیس آکادمی شده بود، و ارسطو با او موافق نبود؛ درهرحال احتمال دارد که نمی خواست در آکادمی در وضع تابع و مرئوس تحت ریاست رئیس جدید باقی بماند)، و شعبه ای از آکادمی در شهر آسوس[۹] در ناحیه ترود[۱۰] تأسیس کرد. او دراینجا هرمیاس[۱۱]، حاکم آتارنوس[۱۲]، را تحت تأثیر و نفوذ قرارداد، و با خواهرزاده و دختر خواندهٔ او، پوتیاس[۱۳]، ازدواج کرد. ارسطو در حالی که در آسوس کار می کرد بی شك به توسعهٔ نظریّات مستقلّ خود می پرداخت. سه سال بعد به میتیلِن[۱۴] در لِسبوس[۱۵] رفت، و در آنجا بود که احتمالا با تئوفراستُس[۱۶]، یك بومی اِرِسوس[۱۷] در همان جزیره آشنایی یافت، و این شخص بعدها مشهورترین شاگرد ارسطو شد. (هرمیاس با فیلیپ، پادشاه مقدونیه، که اندیشهٔ شکست ایرانیان ازیونانیان را در سرمی پرورانید، وارد گفتگو ومذاکره شد. سرلشکر ایرانی، منتور[۱۸]، هرمیاس را خائنانه اسیر کرد و به شوش برد، که درآنجا مورد شکنجه قرار گرفت امّا سخنی نگفت. آخرین پیام او این بود: «به دوستان ورفقایم بگویید که من کاری نکردم که از نظر فلسفه زشت و ناپسند باشد.» ارسطو شعری به افتخار او منتشر ساخت.[۱۹])

درسال ۳۴۳/۲ ق. م. فیلیپ مقدونی ارسطو را به پِلّا[۲۰] دعوت کرد تا تعلیم و تربیت پسرش

---

۶. ورنر یگر (Werner Jaeger) (۱۸۸۸ ـ ۱۹۶۱)، *ارسطو، بنیادهای تاریخ پیشرفت او*، ص ۳۴، ترجمهٔ R. Robinson، چاپ ۱۹۳۴.

7. Xenocrates 8. Speusippus 9. Assos 10. Troad 11. Hermias 12. Atarneus
13. Pythias 14. Mitylene 15. Lesbos 16. Theophrastus
17. Eresus 18. Mentor

۱۹. دیوگنس لائرتیوس، ۵، ۷ و ۸.

20. Pella

اسکندر را، که در آن موقع سیزده سال داشت، به عهده بگیرد. این دوره در دربار مقدونی و کوشش برای إعمال نفوذ اخلاقی واقعی بر شاهزادهٔ جوان، که بعدها نقشی چنان برجسته در صحنهٔ سیاسی ایفا کرد و نام او به عنوان اسکندر کبیر به آیندگان رسید، باید در توسعهٔ افق فکر ارسطو و آزاد کردن او از مفاهیم و تصوّرات تنگ و محدود یونانی تأثیر بسیار داشته باشد، هرچند این تأثیر آن طور که مورد انتظار بود چندان عمیق و بزرگ نبوده است: ارسطو هرگز از همداستانی با این عقیدهٔ یونانی که دولتشهر مرکز زندگی است دست نکشید. وقتی که اسکندر در سال ۳۳۶/۵ بر تخت سلطنت نشست، ارسطو مقدونیه را ترك کرد، زیرا به احتمال قوی فعّالیّت تعلیم و تربیتی وی به پایان رسیده بود، و احتمالا برای مدتی به استاگیرا، زادگاه خود رفت، که اسکندر آنجا را به عنوان ادای دین به معلّم خود نوسازی کرد. پس از مدّتی، ارتباط میان فیلسوف و شاگرد به سستی گرایید: ارسطو، هرچند تا اندازه ای سیاست مقدونیان را تأیید می کرد، تمایل اسکندر رابه تلقّی یونانیان و «بیگانگان» به عنوان اینکه در وضع و موقعیّت مساوی اند نمی پسندید. به علاوه، در سال ۳۲۷، کالیستنس[۲۱]، خواهرزادهٔ ارسطو، که بنا بر توصیهٔ ارسطو به خدمت اسکندر درآمده بود، مورد سوءِ ظنّ شرکت در توطئه ای قرار گرفت و إعدام شد.

در سال ۳۳۵/۴ ارسطو به آتن بازگشت، ودرآنجا مدرسهٔ خود را تأسیس کرد. صرف نظر از امر غیبت چندسالهٔ او از آتن، پیشرفت افکار خود او بی شك مانع برگشت به آکادمی آتنی بود. مدرسهٔ جدید درشمال شرقیِ شهر، در لوکیوم[۲۲]، محوطهٔ آپولو لوکیوس[۲۳]، بود. «مدرسه» همچنین به نام پریپاتوس (مشّائی) معروف بود و اعضاءِ آن معروف بودند به پریپاته تیکوی (مشّائیان) زیرا عادت آنان چنین بود که بحثهای خود را هنگام قدم زدن درراهرو سرپوشیده ادامه می‌دادند یا مقدار زیادی از تعلیم در راهرو داده می‌شد. «مدرسه» به موزها[۲۴] (فرشتگان هنر) اهداء شده بود. لوکیوم علاوه بر کار تربیتی و تعلیمی، ظاهراً به نحوی برجسته‌تر از آکادمی، صورت اتّحاد یا اجتماعی را داشت که در آن متفکران پیشرفته مطالعات و تحقیقات خود را ادامه می‌دادند: درحقیقت دانشگاه یا مؤسّسه ای علمی بود، مجهّز به کتابخانه و معلّم، که در آن دروس به طور منظّم تدریس می‌شد.

اسکندر کبیر در سال ۳۲۳ ق. م. درگذشت، و عکس‌العمل آن در یونان برضدّ اقتدار مقدونیان منجر به اتّهام بیدینی (آزِبیا) علیه ارسطو شد، که در ایّام جوانیش با آن رهبر بزرگ

---

21. Callisthenes 22. Lyceum 23. Apollo Lyceus

۲۴. Muses: در اساطیر یونان عبارتند از نه الههٔ که هریك از آنها حامی یکی از هنرهاست. ـــ م.

چنان ارتباط نزدیك داشت. ارسطو آتن را ترك کرد (که، بنا بر روایتی که از وی نقل شده است، مبادا آتنیان بر ضدّ فلسفه برای بار دوم مرتکب گناه شوند) و به خالکیس[۲۵] در اوبوئیا[۲۶] رفت، و درآنجا در مِلك مادر درگذشتهٔ خود زندگی کرد. مدت کوتاهی بعد از آن، درسال ۳۲۲/۱ ق. م. از یك بیماری درگذشت.

آثار ارسطو

آثار ارسطو به سه دورهٔ عمده تقسیم می‌شود، (یك) دورهٔ ارتباط او با افلاطون؛ (دو) سالهای فعّالیّتش در آسوس و میتیلن؛ (سه) زمان ریاست او بر لوکیوم در آتن. این آثار همچنین به دو گروه یا دو نوع تقسیم می‌شود، (یك) آثار عمومی یا خارجی[۲۷] ــ اِگزوتریکوی، اِکدِدومِنوی لوگوی ــ که بیشتر آنها به صورت محاوره نوشته شده و برای انتشار عمومی درنظر گرفته شده بود؛ و (دو) آثار تعلیمی ــ آکروآماتیکوی لوگوی (بیانات سماعی یا تعلیمات شفاهی)، هیپومنه ماتا (مذاکرات)، پراگماتیکا (مباحثات و تحقیقات) ــ که اساس درسهای ارسطو درلوکیوم را تشکیل می‌داد. از نوع اوّل تنها قطعاتی موجود است، امّا از نوع دوم تعداد زیادی دردست داریم. این آثار تعلیمی نخستین بار به اهتمام آندرونیکوس رُدُسی[۲۸] (در حدود ۶۰ ـ ۵۰ ق. م.)، در معرض شناسایی همگان قرار گرفت و این آثار است که موجب شهرت ارسطو به عنوان صاحب سبکی خالی از لطافت و فاقد آرایشهای ادبی گردید. گفته اند که ارسطو، هر چند یك مخترع بزرگ اصطلاحات فلسفی است، دربارهٔ سبك و زیبایی کلام مسامحه کار بود، و علاقهٔ وی به فلسفه جدّی تر از آن بود که مَجاز و استعاره را به جای دلیل روشن به کار گیرد یا به اسطوره بازگردد. اما اگر درست است که آثار تعلیمی او فاقد ظرافتهای ادبی است، این نیز درست است که آثاری که خود ارسطو منتشر ساخت، و از آنها ما فقط قطعاتی در دست داریم، عاری از ظرافتهای ادبی نیست: سبك روان و فصیح آنها مورد ستایش سیسرون بود،[۲۹] و حتی گهگاه اساطیر درآنها وارد شده بود. اما اینها نمونه هایی از آثار اولیهٔ ارسطو را نشان می‌دهند، یعنی هنگامی که تحت نفوذ مستقیم افلاطون بود یا در جهت موضع مستقلّ خویش قدم برمی‌داشت.

(یك) در نخستین دورهٔ فعّالیّت ادبی ارسطو می‌توان گفت که وی با افلاطون پیوندی نزدیك داشت، هم در محتوا و هم، لااقل به طور کلّی، در صورت، هر چند در محاورات به نظر

---

25. Chalcis 26. Euboea 27. exoteric 28. Andronicus of Rhodes

۲۹. رجوع کنید به دربارهٔ سخنور، اوّل، یازده، ۴۹.

می‌رسد که ارسطو خود را به عنوان رهبر مکالمه و گفت و شنود نمودارساخته است. «... سخن را بدان گونه بر دیگران القا می‌کند تا رهبری به دست خودش باشد.» (سیسرون، *نامه‌هایی به آتیکوس*، ۱۳، ۱۹، ۴.۰) احتمال قوی این است که ارسطو در محاورات به فلسفهٔ افلاطونی معتقد است، و فقط بعدها فکر خود را تغییر داده است. پلوتارك دربارهٔ ارسطو به عنوان تغییردهندهٔ فکرِ (متاتیتِستای) خود سخن می‌گوید.[۳۰] به علاوه، کِفیسودُرس[۳۱]، شاگرد ایسوکراتس[۳۲]، ارسطو را تحت تأثیر نظریّات افلاطون، مثلا دربارهٔ مُثُل، می‌داند.[۳۳]

(الف) محاورهٔ *اُدِموس*[۳۴]، یا *دربارهٔ نفس*، به این دوره متعلّق است، که درآن ارسطو درنظریهٔ تذکّر ودرك مُثُل در حالت هستی پیشین با افلاطون شریك است، و به طور کلّی تحت تأثیر استاد قرار دارد. ارسطو برای فناناپذیری نفس با روشی که در *فیدون* پیشنهاد شده است استدلال می‌کند ــ نفس هَمَاهنگی صِرف بدن نیست. هماهنگی ضدّی دارد، یعنی ناهماهنگی. امّا نفس ضدّی ندارد. بنابراین نفس یك هماهنگی نیست.[۳۵] ارسطو هستی پیشین و جوهریّت نفس ــ و همچنین «صور» ــ را فرض می‌کند. درست همان طور که آدمیانی که بیمار می‌شوند خاطرات خود را از یاد می‌برند، همان طور هم نفس، هنگام ورود به این زندگی، حالت هستی پیشین را فراموش می‌کند؛ لیکن همان گونه که کسانی که بعد از بیماری بهبود و صحّت می‌یابند درد و رنج خود را به یاد می‌آورند، به همین سان نفس هم بعد از مرگ این زندگی را به یاد می‌آورد، حیاتِ جدا از بدن حالت عادی و طبیعیِ (کَتافیزین: اقتضای طبیعت) نفس است؛ سکونت و اقامت آن در تن واقعاً یك بیماری جدّی است.[۳۶] این نظر با نظری که ارسطو بعدها پس از اتّخاذ موضع مستقلّ خود مطرح کرد بسیار متفاوت است.

(ب) رسالهٔ *ترغیب به فلسفه*[۳۷] نیز متعلّق به این دورهٔ تکامل ارسطوست. این رساله ظاهراً نامه‌ای است به تمیزون[۳۸] اهل قبرس و نه محاوره. در این اثرِ نظریهٔ افلاطونیِ «صور» مورد اعتقاد است، و فیلسوف ما به عنوان کسی که این صور یا مُثُل را نظاره و تأمّل می‌کند و نه تقلیدهای آنها را (خودِ آنها را تماشاگر است نه بازتابها را)[۳۹] وصف شده است. همچنین

۳۰. *دربارهٔ فضائل اخلاقی*، ج، ۷.

31. Cephisodorus 32. Isocrates

۳۳. اُزبیوس، *آمادگی انجیلی*، چهارده، ۶، با پیروی از نومنیوس (Numenius).

34. *Eudemus*

۳۵. قطعهٔ ۴۱. (رُز)

۳۶. قطعهٔ ۳۵. (رُز)

37. *Protrepticus* 38. Themison

۳۹. یامبلیخوس، *ترغیب به فلسفه* (Iamblichus, *Protr.*)، با این فرض که فصول ۶ـ۱۲ اثر یامبلیخوس شامل نقل ــ

فرونِسیس[۴۰] این معنی و مفهومِ افلاطونی را که دلالت بر تفکّر مابعدالطبیعی می کند، و بنابراین معنای نظری دارد و نه صرفاً معنای عملیِ *اخلاق نیکوماخوسی*[۴۱]، حفظ می کند. ارسطو در رسالهٔ ترغیب به *فلسفه* بر بی ارزشی متاع دنیوی نیز تأکید می کند، و این زندگی را به عنوان مرگ یا گور نفس، که تنها به واسطهٔ مرگ تن وارد حیات حقیقی و برتر می شود، نمایش می‌دهد. این نظر یقیناً دلالت بر تأثیر مستقیم افلاطونی دارد، زیرا ارسطو در *اخلاق نیکوماخوسی* بر ضرورت متاع دنیوی، لااقل تا درجه ای، برای زندگیِ حقیقةً سعادتمندانه و بنابراین حتی برای فیلسوف، اصرار می ورزد.

(ج) محتمل است که تاریخ کهن ترین بخشهای آثار منطقی و *فیزیك* (طبیعیّات) و شاید *دربارهٔ نفس*[۴۲] (کتاب گاما) نیز راجع به این دوره باشد. بدین ترتیب، اگر تاریخ طرح مقدّماتی *مابعدالطبیعه* (به ضمیمهٔ کتاب آلفا) به دورهٔ دوّم ارسطو راجع باشد، باید فرض کرد که تاریخ *فیزیك* (کتاب ۲) به دورهٔ اوّل برمی گردد، زیرا در کتاب اوّل *مابعدالطبیعه* به *فیزیك* ارجاع داده شده است، یا لااقل مستلزم طرح آغازین نظریهٔ علل است.[۴۳] محتمل است که *فیزیك* به دو گروه تك پژوهشها تقسیم می شود، و دوکتاب اوّل و کتاب ۷ را باید به نخستین دورهٔ فعّالیّت ادبی ارسطو منسوب دانست.

(دو) در دورهٔ دوّم ارسطو به دورشدن از موضع پیشین که به طور برجسته افلاطونی بود پرداخت و طرز تلقّی انتقادی تری نسبت به تعلیم آکادمی اختیار کرد. او هنوز خود را ظاهراً وابسته به آکادمی می شمرد، لیکن این دوره دورهٔ نقّادی یا رشد وفزونی نقّادی دربارهٔ مذهب افلاطونی است. این دوره به وسیلهٔ محاورهٔ *دربارهٔ فلسفه* (*پِری فیلوسوفیاس*) مشخّص شده است، اثری که نفوذ و تأثیر روشن افلاطونی را با انتقادی از بعضی از مشخّص ترین نظریّات افلاطون ترکیب می کند. بدین گونه هرچند ارسطو افلاطون را به عنوان اوج فلسفهٔ پیشین معرّفی می کند (و در واقع راجع به فلسفهٔ پیش از ارسطوئی، ارسطو همیشه چنین اندیشه ای داشته است)، نظریهٔ افلاطونی صور یا مُثُل را، لااقل تحت صورت سپس ترِ بسط و توسعهٔ آن به دست افلاطون، انتقاد می کند. «اگر مُثُل نوع دیگری از عدد است، و عددِ ریاضی نیست، ما نمی توانیم درك و فهمی از آنها داشته باشیم زیرا چه کسی می تواند نوع دیگری از عدد را، در

— قولهایی از رسالهٔ پروترپتیکوس ارسطوست. (رجوع کنید به یگر، *ارسطو*، صفحات ۶۰ به بعد.)

۴۰. Phronesis: حکمت عملی، حکمتی که منجر به فضیلت اخلاقی می شود، بصیرت عمیق. ــ م.

41. *Nicomachean Ethics* 42. *De Anima*

۴۳. *مابعدالطبیعه*، آلفا، ۹۸۳ الف ۳۳ ـ ۴.

هرصورت درمیان اکثریت ما، دریابد؟»[۴۴] همچنین، اگرچه ارسطو کمابیش الهیّات نجومی افلاطون را می پذیرد، مفهومِ «محرّك نامتحرّك» به منصّهٔ ظهور می آید،[۴۵] هرچند ارسطو هنوز محرّکات کثیر مابعدالطبیعهٔ سپس ترِ خود را اختیار نکرده است. او کلمهٔ خدای مرئی ــ توسوتون هُراتون ثئون: یك چنین خدای مرئی ــ را دربارهٔ جهان یا آسمان به کار می برد، کلمه ای که از ریشه و مأخذِ افلاطونی است.

جالب توجّه است که استدلال برای اثبات وجود الهی که ازدرجات کمالات استنتاج شده است دراین محاوره دیده می شود. «به طور کلّی، هرجا یك بهتر هست یك بهترین نیز هست. حال، چون درمیان چیزهایی که هستند یکی بهتر ازدیگری است، یك بهترین نیز هست، و این الهی خواهد بود.» ارسطوظاهراً درجات صور واقعی را فرض می کند.[۴۶] اعتقاد شخصی به هستی خداوند را ارسطو از تجربهٔ نفس در مورد خلسه ها و نبوّات (پیشگویی های پیغمبرانه)، و از مشاهدهٔ آسمان پرستاره، استنتاج کرده است، هرچند چنین شناختی از پدیده های پنهان و رمزی نسبت به پیشرفت بعدیِ ارسطو بیگانه است.[۴۷] پس در این محاوره ارسطو عناصری را که سرچشمه ای غیر از افلاطون و نحلهٔ وی ندارد با عناصر نقد فلسفهٔ افلاطونی ترکیب می کند، چنانکه وقتی به نقّادیِ نظریهٔ افلاطونیِ مُثُل یا نظریهٔ «آفرینش» بدان سان که در *تیمائوس* ارائه شده است می پردازد، جاودانگی جهان را ادّعا می کند.[۴۸]

به نظر می رسد که نخستین طرح *مابعدالطبیعه* در تکامل ارسطو به این دورهٔ دوم، یعنی دورهٔ انتقال، برمی گردد. این طرح شامل کتاب آلفا (استعمال کلمهٔ «ما» دلالت بر دورهٔ انتقالی دارد)، کتاب بتا، کتاب کاپا ۱ـ۸، کتاب لامبدا (بجز فصل ۸)، کتاب مُو ۹ـ۱۰ و کتاب نو خواهد بود. برطبق نظر یگر در *مابعدالطبیعهٔ* اولیه اعتراض و انتقاد به طور عمده متوجّه اسپوزیپوس بود.[۴۹]

گاهی فکر کرده اند که *اخلاق اُدِموس* متعلّق به این دوره است، و مربوط به زمان اقامت موقّت ارسطو در آسوس است. ارسطو هنوز به مفهوم افلاطونیِ فرونسیس معتقد بود، هرچند

۴۴. قطعهٔ ۱۱. (رُز)
۴۵. قطعهٔ ۲۱. (رُز). باید پذیرفت که این قطعه می رساند که ارسطو هنوز به طور قطعی هستی محرّك اوّل را اظهار و بیان نکرده یا نظریّه های پیشتر خود را ترك نکرده بود.
۴۶. قطعهٔ ۱۵. (رُز). پروفسور یگر فکر می کند که این محاوره مشتمل بر دلایل مأخوذ از حرکت و علّیّت نیز هست.
۴۷. قطعات ۱۲ و ۱۴. (رُز). رجوع کنید به *قوانین*، ۹۶۶ د ۹ـ ۹۶۷ الف ۵.
۴۸. رجوع کنید به قطعهٔ ۱۷. (رُز)
۴۹. یگر. *ارسطو*، ص ۱۹۲.

متعلّق تأمّل و مشاهدهٔ فلسفی دیگر جهان مثالی افلاطون نبود، بلکه خدای متعالی *مابعدالطبیعه* بود.[۵۰] همچنین محتمل است که تاریخ *سیاست* اوّلیّه از این دورهٔ دوّم باشد، به ضمیمهٔ کتابهای ۲، ۳، ۷، ۸ که از مدینه فاضله بحث می کند. ارسطو ناکجاآبادهای نوع جمهوری افلاطونی را مورد انتقاد قرار داده است.

رسالات *دربارهٔ آسمان*[51] (پِری اورانو) و *دربارهٔ کون و فساد*[52] (پِری گنزئوسِ کای فثوراس) نیز با احتمال به این دوره نسبت داده شده است.

(سه) دورهٔ سوّم ارسطو (۳۳۵ ـ ۳۲۲) دورهٔ فعّالیّت وی در لوکیوم است. در این دوره است که آن ارسطوی مشاهده‌گر تجربی و دانشمندی ظهور می کند که در اندیشهٔ آن است که ساختمان مطمئن فلسفی بر بنیاد استواری که عمیقاً در زمین فرورفته باشد برپا کند. قدرتی که ارسطو دراین دورهٔ آخر حیات خود در سازمان دادن به تحقیقات مفصّل و مشروح در زمینه‌های طبیعت و تاریخ نشان داده است ما را به تعجّب وامی‌دارد. در واقع در آکادمی یك روش طبقه‌بندی، مخصوصاً برای مقاصد و اغراض منطقی، همراه با مقداری مشاهدهٔ تجربی وجود داشت، لیکن چیزی از پژوهش منظّم و منضبط در جزئیات طبیعت و تاریخ که لوکیوم تحت هدایت ارسطو انجام داد موجود نبود. این روح تحقیق دقیق در پدیده‌های طبیعت و تاریخ واقعاً چیز نوی در عالَم یونانی بود، و اعتبار آن را بی تردید باید از آنِ ارسطو دانست. امّا این کافی نیست که ارسطو صرفاً به عنوان یك تحصّلی مذهب[53] درآخرین دورهٔ زندگیش معرّفی شود، زیرا واقعاً دلیل و مدرکی وجود ندارد که نشان دهد که وی، علی‌رغم همهٔ علاقه‌اش به تحقیق دقیق علمی، هیچگاه مابعدالطبیعه را ترك کرده باشد.

درسهای ارسطو در «مدرسه» پایه و اساس آثار «تعلیمی» را، که در میان اعضاءِ «مدرسه» جریان داشت، تشکیل می‌داد و چنانکه قبلا یادشد آندرونیکوس رُدِسی ابتدا آنها را به عموم عرضه کرد. اغلب آثار تعلیمی متعلّق به این دوره است، البتّه بجز آن بخشهایی از آثاری که باید احتمالا آنها را به یك مرحلهٔ پیشترِ منسوب دانست. این آثار تعلیمی مشکلات بسیاری برای محقّقان پیش آورده است، مثلا به علّت روابط غیر مُقنع میان کتابها یا وجود بخشهایی که به نظر می‌رسد رشتهٔ توالی منطقی فکر را پاره می کند، یا چیزهای دیگری از این قبیل. اکنون محتمل به نظر می‌رسد که این آثار درسهایی از ارسطو را نشان می‌دهد که به طور هم ارز به سبب اینکه به عنوان دروس عرضه می شد، تا آنجا که به «مدرسه» تعلّق داشت، انتشار می یافت. لیکن این

---

۵۰. رجوع کنید به *اخلاق اودِموس*، ۱۲۴۹ ب.

51. *De Caelo* 52. *De Generatione et Corruptione* 53. Positivist

مستلزم آن نیست که هر اثری درس واحدی یا یك دوره درس پی در پی را نشان دهد: بلکه آنها بخشهای مختلف یا دروسی است که بعدها به هم پیوسته و یکی شده و یك عنوان مشترك بر آنها نهاده شده است. این کارِ ترکیب و تألیف فقط تا اندازه‌ای می‌تواند توسّط خود ارسطو به انجام رسیده باشد: این کار در نسلهای بعدیِ «مدرسه» ادامه یافت و ابتدا توسّط آندرونیکوس رُدِسی، اگر نگوییم سپس‌تر، کامل شد.

این آثار دورهٔ سوّم ارسطو را می‌توان تقسیم کرد به:

(الف) **آثار منطقی** (که در دورهٔ بیزانسی[۵۴] تحت عنوان *ارغنون*[55] به هم پیوسته و ملحق شده است). **مقولات**[56] (*قاطیغوریاس*) یا کاتِگوریای (لااقل با مضمون و محتوای ارسطویی)، *عبارت*[57] (شرح) یا پِری هِرمِنیاس (دربارهٔ قضیّه و حکم)، *تحلیل (آنالوطیقای) اوّل*[58] یا آنالوتیکاپروتِرا (دو کتاب دربارهٔ قیاس یا استنتاج)، *تحلیل (آنالوطیقای) دوم*[59] یا آنالوتیکا هیستِرا (دو کتاب دربارهٔ برهان، شناخت اصول، و غیره)، *جدل*[60] (*طوبیقا*) یا توپیکا (هشت کتاب دربارهٔ جدل، دیالکتیك، یا برهان احتمالی)، ***مغالطات سوفسطائی***[61] (سوفسطیقا) یا پِری سوفیستیکون اِلِنخون (دربارهٔ ردّ استدلال سوفسطائی).

(ب) **آثار مابعدالطبیعی**. *مابعدالطبیعه*[62]، مجموعه‌ای از دروسی که در تاریخهای مختلف داده شده است و به سبب جای قرار گرفتن آن در مجموعهٔ ارسطویی، احتمالاً توسّط یك مشّائی پیشِ از زمان آندرونیکوس، به این نام خوانده شده است.

(ج) **آثار مربوط به فلسفهٔ طبیعی، علم طبیعی، علم‌النّفس، و غیره**. *فیزیك*[63] (طبیعیّات) یا فیزیکه آکروآزیس (فیزیك سماعی، فی السماع الطبیعی، سمع الکیان) یا فیزیکا (فوزیکا) (طبیعیّات) یا پِری فیزئوس (دربارهٔ طبیعیّات). این اثر شامل هشت کتاب است، که دو کتاب اوّلِ آنها باید به دورهٔ افلاطونیِ ارسطو راجع باشد. در *مابعدالطبیعه* آلفا ۹۸۳ الف ۳۳۲ به *فیزیك* اشاره شده است، یا بهتر بگوییم صریحاً مستلزم طرح آغازینِ نظریهٔ علل در *فیزیك* ۲ است. کتاب ۷ *فیزیك* نیز احتمالاً متعلّق به اثر پیشتر ارسطوست، و حال آنکه کتاب ۸ در واقع اصلاً جزءِ *فیزیك* نیست، زیرا از *فیزیك* با عبارتِ «چنانکه قبلاً در *فیزیك* نشان دادیم»[۶۴] نقل

---

۵۴. Byzantine. بیزانس، بیزانطیه، بیزنطه (نام قدیم قسطنطنیه)، امپراتوری روم شرقی (از باب اطلاق جزء به کل که شهر بیزانس پایتخت آن بود). این امپراتوری از ۳۳۰ تا ۳۹۰ م. در قسمت شرقی روم به وجود آمد و تا ۱۴۶۱ پایدار ماند. ـــ م.

55. *Organon* 56. *Categories* 57. *De Interpretatione* 58. *Prior Analytics* 59. *Posterior Analytics* 60. *Topics* 61. *Sophistical Fallacies* 62. *Metaphysics* 63. *Physics*

۶۴. *فیزیك*، هشت ۲۵۱ الف ۹، ۲۵۳ ب ۸، ۲۶۷ ب ۲۱.

قول می کند. پس ظاهراً کلّ این اثر در آغاز شامل تعدادی از تك پژوهشهای مستقل بوده است، و این فرض از این امر نتیجه شده است که *مابعدالطبیعه* از دو کتابِ *دربارهٔ آسمان* و *دربارهٔ کون و فساد* به عنوان «*فیزیك*» یاد می کند.[۶۵]

علم آثار جو[۶۶] (الآثارالعلویه) یا متئورولوژیکا یا پِری متئورون (دربارهٔ کائنات جوّ) (چهار کتاب).

تاریخ حیوانات یا پِری تا زوئا هیستوریای (ده کتاب راجع به کالبدشکافی[۶۷] و وظایف الاعضاءِ[۶۸] (فیزیولوژی) تطبیقی، که آخرین آنها احتمالا بعد از ارسطویی است).

کالبدشکافی (آناتومای) در هفت کتاب، که مفقود است.

دربارهٔ حرکت مکانی حیوانات[۶۹] یا پِری زوئون پوریاس (یك کتاب) و *دربارهٔ حرکات حیوانات*[۷۰] یا پِری زوئون کینزئوس (یك کتاب).

دربارهٔ پیدایش حیوانات[۷۱] یا پِری زوئون گنزئوس (پنج کتاب).

دربارهٔ نفس[۷۲] یا پِری پسوخس، روان‌شناسی ارسطو در سه کتاب.

طبیعیّات کوچك[۷۳]، تعدادی از رسالات کوچکتر که موضوعاتی مانند ادراك حسّی (پِری ایسته زئوس کای ایسته تون: دربارهٔ حس و محسوس)، حافظه (پِری نِمس کای آنانزئوس: دربارهٔ به یاد داشتن و به یادآوردن)، خواب و بیداری (پِریِ هیپنو کای ارگه گورِسئوس)، رؤیا (پِری اِنپنیون)، درازی و کوتاهی عمر (پِری ما کروبیوتِتِس کای براخوبیوتِتس: فی طول اعمارالحیوان و قصرها)، زندگی و مرگ (پِری زُئس کای ثَنتو: فی الحیاة والموة)، تنفّس (پِری آناپنوئس)، غیب گویی در خواب (پِری تِس کاث هیپنون مانتیکِس).

مسائل[۷۴] (پروبلماتا) به نظر می‌رسد که مجموعهٔ مسائلی باشد که به تدریج شکل گرفته است و گرداگرد هسته‌ای از یادداشتهای خود ارسطو نشو ونما یافته است.

(د) آثار مربوط به اخلاق و سیاست. *اخلاق کبیر*[۷۵] یا اِثیکا مگالا، در دو کتاب، که به نظر می‌رسد اثر موثّق ارسطو باشد، لااقل تا آنجا که به محتوا مربوط است.[۷۶] تاریخِ قسمتی از آن زمانی است که ارسطو هنوز بیش و کم با افلاطون موافق بود.

اخلاق نیکوماخوسی[۷۷] (اِثیکا نیکوماخیا) در ده کتاب، اثری که توسّط نیکوماخوس، پسر

۶۵. *مابعدالطبیعه*، ۹۸۹ الف ۲۴.

66. *Meteorology* 67. anatomy 68. physiology 69. *De Incessu Animalium*

70. *De Motu Animalium* 71. *De Generatione Animabium*

72. *De Anima* 73. *Parva Naturalia* 74. *Problemata* 75. *Magna Moralia*

۷۶. رجوع کنید به فُن آرنیم، *اخلاقیات سه گانهٔ ارسطو*. (۱۹۲۴)

77. *Nicomachean Ethics*

ارسطو، بعد از مرگ فیلسوف ویرایش شده بود.

سیاست[78] (پولیتیکا)، (تدبیرالمدن) که تاریخ کتابهای ۲، ۳، ۷، ۸ آن ظاهراً از دورهٔ دوم فعّالیّت ادبی ارسطوست. یگر فکر می کند که کتابهای ۴ـ۶ پیش از آنکه کتاب اوّل در آغاز این اثر آورده شود درآن گنجانده شده بود، زیرا کتاب ۴ به کتاب ۳ به عنوان آغاز اثر اشاره می کند ــ اِن تویس پروتوس لوگویس: در اقوال نخست. «محتوی کتاب ۲ کاملا منفی است.»[79]

مجموعهٔ قوانین اساسی ۱۵۸ مدینه. قانون اساسی آتن در سال ۱۸۹۱ در کاغذ پاپیروس پیداشد.

(هـ) **آثار مربوط به علم‌الجمال، تاریخ و ادبیّات.** سخنوری[80] (الخطابه: ریطوریقا) (تِخنه رتوریکه) در سه کتاب.

شعر[81] (بوطیقا) (پِری پویتیکِس)، که ناتمام است، و قسمتی از آن هم مفقود شده است. گزارشهایی دربارهٔ اجرای آثار دراماتیك در آتن، مجموعهٔ مربوط به تعلیم و تربیت،[82] فهرست پیروزیها دربازیهای المپیك و پیتوئی.[83] ارسطو عهده دار نوشتن کتابی دربارهٔ مسألهٔ هُمری[84]، رساله‌ای دربارهٔ حقوق ارضی دولتها و غیره بود.

نیازی نیست که فرض شود که همهٔ این آثار، مثلا مجموعهٔ ۱۵۸ قانون اساسی، توسّط خودارسطو نوشته شده است، بلکه باید گفت که احتمالا این کارها توسّط او آغاز و تحت نظارت و سرپرستی وی انجام یافته است. او گردآوری تاریخ فلسفهٔ طبیعی (تئوفراستوس) و ریاضیّات و اخترشناسی (اُدِموس رُدِسی)، وطبّ (منون) را به دیگران سپرد. آدمی از جامعیّت علائق او و وسعت قلمرو هدفهای وی به شگفت می آید.

صِرف فهرست آثار ارسطو روحیهٔ متفاوتی نسبت به روحیهٔ افلاطون نشان می‌دهد، زیرا آشکار است که ارسطو به سوی روحیهٔ تجربی و علمی کشانده شده بود، ومتمایل نبود که اشیاءِ این عالم را نیمه واقعی بشمارد یا آنها رالایق آن نداند که متعلّق معرفت باشند. امّا این اختلاف گرایش، اختلافی که بی شك با گذشت زمان شدّت می یافت، وقتی که با اموری مانند مخالفت ارسطو با نظریهٔ افلاطونیِ مُثُل و روان شناسی دوگانه انگارانهٔ (ثنوی) افلاطونی توأم شد، به

---

78. *Politics*

۷۹. یگر، *ارسطو*، ص ۲۷۳.

80. *Rhetoric* 81. *Poetics* 82. Didascalia

۸۳. Pythian: متعلّق به پیتو یا پوتو (Pytho)، نام قدیمتر دِلفی، بازیهای مشهوری که هرچهار سال در دلفی برگزار می شد. ــ م.

۸۴. یعنی مسائل مربوط به خصائص، سبك، أصالت یا محتویات اشعار هُمر. ــ م.

تصوّر عمومی یك تضادّ عمیق بین دو فیلسوف بزرگ انجامید. البتّه در این نظر حقیقتی هست، زیرا موارد روشنی از تقابل بین عقاید اصولی آنان و همچنین اختلاف کلّی در حال و هوا وجود دارد (لااقل اگر آثار عمومی افلاطون را — و آثار دیگری از وی در دست نداریم — با آثار تعلیمی ارسطو مقایسه کنیم)، لیکن به آسانی می توان در آن مبالغه کرد. مذهب ارسطوئی از لحاظ تاریخی ضدّ مذهب افلاطونی نیست بلکه از آنجا نظریات یك جانبه ای مانند نظریهٔ مُثل و روان شناسیِ ثنوی افلاطون و غیره را تصحیح می کند — یا می کوشد که تصحیح کند — و بنیادی استوارتر در شناخت طبیعیّات (فیزیك) فراهم می آورد، بسط و توسعهٔ آن است. اینکه در عین حال چیز با ارزشی از دست رفت درست است، لیکن این امر صرفاً نشان می دهد که آن دو فلسفه را نباید به عنوان دو نظام کاملا متقابل ملاحظه کرد، بلکه باید به آنها به عنوان دو روح و دو جسم نظریهٔ فلسفیِ مکمّل یکدیگر نگریست. ترکیب و تألیفی بعدها در مذهب نو افلاطونی به عمل آمد و فلسفهٔ قرون میانه همان روحیهٔ تألیفی را نشان می دهد. مثلا سن توماس، هرچند از ارسطو به عنوان «فیلسوف» سخن می گفت، نمی توانست، و آرزو هم نمی کرد، که کاملا از سنّت افلاطونی ببرّد، و حال آنکه در حوزهٔ فرنسیسکن[85] حتّی بوناونتوره[86]، کسی که به برتریِ افلاطون فتوا داد، عار نداشت از اینکه آراءِ مشّائی را مورد استفاده قرار دهد، و دانز اسکوتس[87]، باروریِ روحیهٔ فرنسیسکن با عناصر ارسطوئی را خیلی بیشتر پیش بُرد.

و نباید فرض کرد که ارسطو، در دلبستگیش به امور واقع و تمایلش برای نهادنِ یك بنیاد استوار تجربی و علمی، فاقد توانایی و قدرتی با نظم و قاعده بود یا از علاقهٔ مابعدالطبیعی خود چشم پوشیده بود. هم مذهب افلاطونی و هم مذهب ارسطویی در مابعدالطبیعه به اوج می رسند. بدین گونه است که گوته[88] می تواند فلسفهٔ ارسطو را به هرمی بلندبالا که پایه ای وسیع بر زمین دارد و فلسفهٔ افلاطون را به مِسَلّه ای[89] یا شعله ای که به آسمان زبانه می کشد تشبیه کند. با وجود این باید بگویم که به عقیدهٔ من جهت فکر ارسطو به طورفزاینده از موضع افلاطونی که درآغاز به آن پیوسته بود دور می شد، و حال آنکه نتایج این جهت گیری جدید فکر او همیشه با آن عناصر میراث افلاطونی که به نظر می آید که آن را تا آخر حفظ کرده است به نحوی هماهنگ ترکیب نمی شود.

---

85. Franciscan 86. St. Bonaventure 87. Duns Scotus 88. Goethe

۸۹. Obelisk اوبلیسك یا مِسَلّه ستون بلند چهارگوشی است که به هرم کوچکی در بالای آن منتهی می شود. — م.

فصل ۲۸

منطق ارسطو

۱. اگرچه ارسطو فلسفه را به طور منظّم و از روی قاعده برحسب مناسبتها و مواقع مختلف به طرق گوناگون تقسیم می کند،[۱] می توانیم بگوییم که تقسیم بندی ذیل نظر قابل توجه وی دربارهٔ این موضوع است.[۲] (۱) **فلسفهٔ نظری**،[۳] که در آن معرفت از این حیث که معرفت است غایتِ موردنظر است و نه هیچ غرض عملی، منقسم است به (الف) فیزیك یا فلسفهٔ طبیعی، که با اشیاءِ مادّی که دستخوش حرکتند سروکار دارد؛ (ب) ریاضیّات، که با نامتحرّك امّا غیرمفارق (از مادّه) سروکار دارد؛ (ج) مابعدالطبیعه، که با مفارق (متعالی) و نامتحرّك سروکار دارد. (بدین سان مابعدالطبیعه شامل چیزی است که ما بعنوان الهیّات طبیعی می شناسیم.)[۴] (۲) **فلسفهٔ عملی** (پراکتیکه) اصولا با علم سیاسی سروکاردارد، لیکن علم لشکرکشی،[5] علم اقتصاد[۶] (تدبیر منزل) و خطابه را به عنوان رشته های کمکی و فرعی دارد، زیرا غایاتی که دراین رشته ها موردنظر است وابسته به غایت علم سیاسی و نسبت به آن در حکم کمك و متمّم است.[۷] (۳) **فلسفهٔ شعری** (پوئتیکه) با تولید سروکار دارد و نه با عمل از این حیث که عمل است، چنانکه در مورد فلسفهٔ عملی (که شامل عمل اخلاقی به معنی وسیعتر یا به معنی سیاسی کلمه است)

---

۱. رجوع کنید به *جدل* (توپیکا)؛ آلفا ۱۴، ۱۰۵ ب ۱۹ به بعد.

۲. رجوع کنید به *جدل*، زتا ۶، ۱۴۵ الف ۱۵ به بعد. *مابعدالطبیعه*، اپسیلُن ۱، ۱۰۲۵ ب ۲۵.

۳. رجوع کنید به *مابعدالطبیعه*، کاپا ۷ـ ۱۰۶۴ ب ۱ به بعد.

۴. رجوع کنید به *مابعدالطبیعه*، اپسیلُن ۱، ۱۰۲۶ الف ۱۰ به بعد.

5. Strategy 6. Economics

۷. رجوع کنید به *اخلاق نیکوماخوسی*، آلفا ۱، ۱۰۹۴ الف ۱۸ به بعد.

وضع چنین است؛ و در حقیقت همان «نظریهٔ هنر»[8] است.[9]

۲. منطق ارسطویی غالباً منطق «صوری» نامیده شده است. تا آنجا که منطق ارسطو عبارت از تحلیل صور فکر است (و اصطلاح **تحلیلی** از اینجاست)، این نامگذاری درست است؛ لیکن اشتباهی بسیار بزرگ خواهد بود که فرض شود که در نظر ارسطو منطق منحصراً به صور تفکّر انسانی مربوط است به طوری که هیچ ارتباطی با واقعیّت خارجی ندارد. وی اصولا با صور برهان سروکار دارد، وفرض می کند که نتیجهٔ یك برهان علمی معرفت یقینی دربارهٔ واقعیّت به دست می‌دهد. مثلا، در قیاس صوری[10] «هرانسانی فانی است، سقراط انسان است، پس سقراط فانی است»، موضوع تنها این نیست که نتیجه به نحو صحیح برطبق قوانین صوری منطق استنتاج شده است: ارسطو فرض می کند که نتیجه در واقعیّت متحقق است. بنابراین وی از پیش نظریهٔ واقع گرایانه ای دربارهٔ معرفت فرض می کند و درنظر او منطق، هرچند تحلیلی از صور فکر است، تحلیلی از فکری است که واقعیّت را مورد تفکّر قرار می‌دهد و از لحاظ تصوّری و مفهومی آن را در درون خود دوباره تولید می کند، و، در حکم حقیقی، تصدیقاتی دربارهٔ واقعیّت می سازد که در عالم خارج تحقّق دارند. منطق، تحلیلی است از فکر انسانی دربارهٔ واقعیّت، هرچند ارسطو یقیناً می‌پذیرد که اشیاء همیشه در واقعیّت خارجی (خارج از ذهن) آن طور که دقیقاً به وسیلهٔ عقل تصوّر می شوند، مانند کلّی،[11] وجود ندارند.

این را بوضوح می توان در نظریهٔ وی راجع به مقولات دید. از دیدگاه منطقی مقولات شامل طرق اندیشیدن ما دربارهٔ اشیاء است ـــ مثلا، صفات و کیفیّات را به جواهر إسناد می دهیم ـــ امّا درعین حال آنها نحوهٔ وجودداشتن بالفعل اشیاء نیز هستند: اشیاء جوهرند وبالفعل دارای عرض اند. بنابراین مقولات نه تنها نیازمندبحثی منطقی اند بلکه بحثی مابعدالطبیعی را نیز ایجاب می کنند. پس منطق ارسطو را نباید به منطق استعلائی[12] کانت تشبیه کرد، زیرا منطق ارسطو به جدا کردن صور قبلی[13] فکر که تنها به وسیلهٔ ذهن و درجریان فعّالیّت ذهن برای شناسایی پرورده می شود نمی‌پردازد. ارسطو «مسألهٔ انتقادی»[14] را مطرح نمی کند: او شناخت شناسی[15] واقع گرایانه ای فرض می کند، و قبول دارد که مقولات فکر، که ما به زبان

---

8. Theory of Art

۹. در تعیین مرتبهٔ شاخه‌های فلسفه برحسب مرتبهٔ متعلّقشان، ارسطو برتری را به «الهیّات» می‌دهد. رجوع کنید به *مابعدالطبیعه*، کاپا ۷، ۱۰۶۴ ب ۱ و بعد. استدلال شده است که تقسیم سه تایی مجوّز کافی در کلمات خود ارسطو ندارد و وی فنّ شعر را نه به عنوان نظریهٔ زیباشناختی فلسفی بلکه صرفاً به عنوان یك کتاب دستی عملی تصوّر می کرد.

10. syllogism 11. universal

12. Transcendental 13. a priori 14. Critical Problem 15. epistemology

بیان می کنیم، مقولات عینیِ واقعیّت خارج از ذهن نیز هستند.

۳. در مقولات (قاطیغوریاس) و در *جدل* (طوبیقا) تعداد مقولات[۱۶] ده تعیین شده است: اوسیا (جوهر) یا تی اِستی (ماهو؟) (انسان یا اسب)؛ پوزون (کَمّ) (سه متر طول)؛ پویون (کیف) (سفید)؛ پروس تی (نسبت به چه؟) (دوبرابر)؛ پو (اَیْنَ؟) (در بازار)؛ پوته (مَتیٰ؟) (سال گذشته)؛ کیستای (وضع) (دراز می کشد، می نشیند)؛ اِخِئین (مِلك) (باسلاح، با کفش)؛ پوئین (فعل) (می بُرَد)؛ پاسخِئین (انفعال) (بریده یا سوخته است). اما شمارهٔ مقولاتی که در آنالوطیقای دوم دیده می شود هشت است، کیستای یا وضع و اِخِئین یا مِلك زیر سایرِ مقولات رده بندی شده است.[۱۷] بنابراین نمی توان گفت که ارسطو استنتاج مقولات را قطعی تلقّی کرده است. با وجود این، حتّی اگر ارسطو تقسیم مقولات را به ده مقوله تقسیم قطعی به شمار نیاورده باشد، دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم که وی فهرست مقولات را به عنوان فهرستی اتفاقی و تصادفی، عاری از نظم و ترتیب اساسی، تلقّی می کرد. برعکس، فهرست مقولات دارای ترتیبی منظّم است، یعنی طبقه بندی مفاهیم و انواع اساسی مفاهیمی است که بر معرفت علمی ما حکومت می کنند. کلمهٔ کاتِگورئین به معنی حمل کردن[۱۸] است، و ارسطو در *جدل* مقولات را به عنوان طبقه‌بندی محمولات، یعنی طرقی که درآنها ما دربارهٔ وجود به عنوان متحقّق می اندیشیم، ملاحظه می کند. مثلا، ما دربارهٔ یك شیء یا به عنوان یك جوهر می اندیشیم یا به عنوان یك تعیّن جوهر، که تحت یکی از نه مقوله‌ای قرار می گیرد که مُبیّن نحوهٔ اندیشیدن ما دربارهٔ جوهر به عنوان وجود متعیّن اند. در مقولات، ارسطو مقولات را بیشتر به عنوان طبقه بندی اجناس و انواع و افراد از اجناس عالیه[۱۹] تا موجودات فردی ملاحظه می کند. اگر ما مفاهیم خود یعنی طرق تصوّر اشیاء در ذهن خود را مطالعه کنیم، خواهیم یافت که مثلا مفاهیم اجسام زنده، حیوانات (یك جنس فرعی)، گوسفند (نوعی از حیوان) داریم؛ امّا اجسام زنده، حیوانات، گوسفند، همگی مشمول درمقولهٔ جوهرند. به همین نحو، ما می توانیم دربارهٔ رنگ به طور کلّی، دربارهٔ رنگ آبی به طور کلّی، دربارهٔ رنگ لاجوردی فکر کنیم؛ لیکن رنگ، رنگ آبی، رنگ لاجوردی همگی تحت مقولهٔ کیف درمی آیند.

امّا مقولات در ذهنِ ارسطو صرفاً حالات تصوّر ذهنی و قالبهای مفاهیم نیستند: آنها حالات بالفعل وجود را در عالَم خارج از ذهن نشان می دهند، و بین منطق و مابعدالطبیعه (درصورتی که

---

16. Categories or Praedicamenta (به لاتینی)

۱۷. رجوع کنید به مثلا *آنالوطیقای دوم*، آلفا ۲۲، ۸۳ الف ۲۱ به بعد، ب ۱۵ به بعد.

۱۸. در اینجا مقصود حمل کردنِ محمول بر موضوع است. ــ م.

19. summa genera

موضوع اصلی علم اخیر را جوهر بدانیم) پُل می‌سازند.[۲۰] بنابراین مقولات علاوه برجنبهٔ منطقی جنبهٔ هستی شناختی دارند، و شاید بیش از همه در جنبهٔ هستی شناختی‌شان است که ترتیب منظّم و اساسی شان به وضوح پدیدار می شود. بدین سان، برای آنکه وجود موجود باشد، جوهر باید موجود باشد: می توان گفت که جوهر خاستگاه وجود است. تنها افراد به طور واقعی و بالفعل خارج از ذهن وجود دارند، ویك فرد برای اینکه بدین نحو مستقلاً وجود داشته باشد باید یك جوهر باشد. امّا فرد نمی‌تواند صرفاً به عنوان یك جوهر موجود باشد، باید صور عَرَضی داشته باشد. مثلا، یك قو نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر اینکه رنگی داشته باشد، در حالی که نمی تواند رنگ داشته باشد مگر آنکه کمّیّت، یعنی امتداد (بُعد)، داشته باشد. پس ما در عین حال سه مقولهٔ نخست داریم ــ جوهر و کمّ و کیف ــ که تعیّنات ذاتی و درونیِ شیء اند. امّا قو اگر در طبیعت نوعیّه با دیگر قوها یکی است، در کمّ (اندازه) نسبت به دیگر جواهر مساوی یا نامساوی است؛ به عبارت دیگر، با دیگر چیزها رابطه و نسبتی دارد. به علاوه قو به عنوان یك جوهر فیزیکی، باید در مکان معیّنی و در زمان خاصّی موجود باشد، و باید وضع معیّنی داشته باشد. همچنین، جواهر مادّی، که متعلّق به یك نظام جهانی اند، فعل و انفعال دارند. بدین ترتیب بعضی از مقولات، به عنوان تعیّنات ذاتی و درونی، به شیئی که فی نفسه ملاحظه شده است متعلّق اند، در حالی که برخی دیگر به عنوان تعیّنات خارجی، که چون نسبت و رابطه ای با دیگر اشیاءِ مادّی دارند در آن تأثیر می کنند، به آن متعلّق اند. بنابراین دیده خواهد شد که حتّی اگر بتوان تعداد مقولات را با رده بندی بعضی از مقولات زیر بعضی دیگر کاهش داد، اصلی که برپایهٔ آن مقولات استنتاج شده است به هیچ وجه صرفاً یك اصل اتّفاقی و تصادفی نیست.

ارسطو در *آنالوطیقای دوّم* (در ارتباط با تعریف) و در *جدل*، از **حمل کردنیها** (حملیّات) یا نسبتهای گوناگونی بحث می کند که در آنها الفاظ کلّی را می توان دربارهٔ موضوعهایی به کار بُرد که آنها محمول اینها هستند. آنها عبارتند از جنس (گنوس)، نوع (اِیدُس)، فصل (دیافورا)، خاصّه (اَیدیون)، عَرَض (سیمبِبِکوس). در *جدل* (ایوتا، ج ۸) ارسطو پایهٔ تقسیم خود را دربارهٔ حمل کردنیها بر روابط میان موضوع و محمول قرار می‌دهد. بدین سان اگر محمول با موضوع مساوق[۲۱] (هم مصداق) است، محمول یا ذاتِ موضوع یا خاصّه‌ای از موضوع را به ما می دهد؛ و حال آنکه اگر محمول با موضوع مساوق نیست، یا در صفاتِ مندرج در تعریف موضوع شریك است (هنگامی که یا یك جنس یا یك فصل باشد) یا شریك نیست (در

۲۰. *مابعدالطبیعه*، ۱۰۱۷ الف ۲۳ـ۴. «همان گونه که نامش [متافیزیك] است، به همان نحو بر وجود دلالت می کند.»
21. co - extensive

این صورت یك عرض خواهد بود).

تعاریف ذاتی تعاریف دقیق به وسیلهٔ جنس و فصل‌اند، و ارسطو تعریف رابه عنوان دربردارندهٔ عملْ تقسیم تا انواع سافله (رجوع کنید به افلاطون) ملاحظه می کرد.[۲۲] امّا مهم این است که به خاطر آوریم که ارسطو، با آگاهی از اینکه ما به هیچ وجه همیشه قادر به تحصیل تعریف ذاتی یا واقعی نیستیم،[۲۳] تعاریف اسمی یا توصیفی را جایز می شمارد، ولو آنکه نسبت به آنها خیلی خوش گمان نبود، زیرا تعاریف ذاتی را تنها نوع تعریفی می‌دانست که واقعاً ارزش این نام را دارد. امّا این فرق و تمایز دارای اهمّیّت است، زیرا در واقع، ما باید، درباب اشیاءِ طبیعی که مورد مطالعه در علم طبیعی است، به تعاریف متمایز یا مشخّص اکتفا کنیم که ولو بیش از تعریف اسمی یا توصیفیِ ارسطو به تعریف ایدئال نزدیك باشند عملا بدان دست نمی‌یابند.

(بعضی از نویسندگان بر تأثیر زبان درفلسفه تأکید کرده اند. مثلا، چون ما از گُل سرخ به عنوان اینکه قرمز است سخن می گوییم (و این برای اغراض زندگی و تفهیم و تفهّم اجتماعی ضروری است)، طبیعةً گرایش به این فکر داریم که در نظم عینیِ واقعی کیفیّتی یا عَرَضی به نام «قرمزی» وجود دارد که ذاتیِ شیء یا جوهری به نام گل سرخ است. بدین گونه مقولات فلسفیِ جوهر و عرض را می توان نسبت به تأثیر و نفوذ کلمات و زبان پی گیری وریشه یابی کرد. لیکن باید به خاطرِ داشت که زبان پیرو فکر است و به عنوان اظهار و بیان فکر ساخته شده است؛ و این مخصوصاً در مورد اصطلاحات فلسفی صادق است. وقتی ارسطو طرقی را که برحسب آنها ذهن دربارهٔ اشیاء می اندیشد وضع کرد، درست است که نتوانست خود را از تأثیر زبان به عنوان واسطهٔ فکر برهاند، لیکن [توجه داشت که] زبان پیرو فکر است و فکر پیرو اشیاء است. زبان یك ساختمان قبلی و ماتقدّم[۲۴] نیست.)

۴. درنظر ارسطو معرفت علمی به تمام معنی استنتاج جزئی از کلّی یا مشروط و مقیّد[۲۵] از علّتش است، به طوری که ما هم علّت را که امر واقع[۲۶] وابسته به آن است و هم ارتباط ضروری بین امر واقع و علّتش را بشناسیم. به عبارت دیگر، «ما وقتی معرفت علمی داریم که علّتی را که امر واقع وابسته به آن است، به عنوان علّت آن امر و نه علّت امر دیگر بشناسیم، و به علاوه امر واقع نتواند غیر از آنکه هست باشد.»[۲۷]

امّا هرچند مقدّمات (صغریٰ و کبریٰ) از لحاظ منطقی نسبت به نتیجه تقدّم دارند، ارسطو به

---

۲۲. *آنالوطیقای دوم*، بتا ۱۳.

۲۳. *آنالوطیقای دوم*، بتا ۸ و ۱۰.

24. a priori 25. conditioned 26. fact

۲۷. *آنالوطیقای دوم*، کتاب دوم ۲، ۷۱ ب.

روشنی تصدیق می کند که بین تقدّم منطقی یا تقدّم فی نفسه و تقدّم معرفت شناختی نسبت به ما، فرق و اختلاف وجود دارد. وی صریحاً بیان می کند که «'تقدم' و 'بهتر شناخته شده' الفاظی مبهم‌اند، زیرا بین آنچه متقدّم و بهتر شناخته شده در نظم وجود است و آنچه متقدّم و بهتر شناخته شده نسبت به انسان است فرق و اختلاف هست. منظورم این است که چیزهایی که به حس نزدیکترند برای انسان متقدّم و بهتر شناخته شده اند؛ چیزهای بدون قید و شرط متقدّم و بهتر شناخته شده آنهایی اند که از حس دورترند.»[۲۸] به عبارت دیگر، معرفت ما از حس، یعنی از جزئی، آغاز می شود و به کلّی یا عامّ بالا می رود. «بدین سان واضح است که ما باید شناخت مقدّمات اوّلیّه را به وسیلهٔ استقراء[۲۹] حاصل کنیم؛ زیرا روشهایی که بدان وسیله حتّی ادراک حسّی کلّی را برقرار می سازد استقرائی است.»[۳۰] بدین ترتیب ارسطو ناگزیر است که نه تنها از قیاس[۳۱] (استنتاج)، بلکه از استقراء نیز بحث کند. مثلاً، در قیاس صوری، سابق‌الذّکر کبریٰ، «هر انسانی فانی است»، مبتنی بر ادراك حسّی است، و ارسطو باید هم ادراك حسّی و هم حافظه را توجیه کند، زیرا هردو مورد نیاز و بکارند. بنابراین ما با این نظریّه سر وکار داریم که حواس از این حیث که حواسند هرگز خطا نمی کنند: تنها حکم است که درست یا نادرست است.

بدین گونه اگر بیماری که دچار هذیان خمری (جنون الکلی) است موشهای صحرائی را قرمز «می بیند»، حواس به عنوان حواس خطا نمی کند؛ خطا وقتی حاصل می شود که بیمار حکم کند که موشهای قرمز «در عالم خارج»، یعنی به عنوان اشیاءِ موجود در خارج از ذهن، وجود دارند. به همین نحو، خورشید به نظر می آید که کوچکتر از زمین است، لیکن این خطا از طرف حواس نیست؛ در واقع اگر خورشید بزرگتر از زمین به نظر می آمد، حواس خارج از نظم بودند. خطا وقتی پدید می آید که، به واسطهٔ فقدان معرفت نجومی، آدمی حکم کند که خورشید به طور عینی کوچکتر از زمین است.

۵. بنابراین در *آنالوطیقا* (*تحلیلات*)، ارسطو نه تنها ازدلیل علمی، برهان یا قیاس، بلکه ازاستقراء (اِپاگوگه) نیز بحث می کند. استقراءِ علمی در نظر او به معنی استقراءِ کامل است، و وی صریحاً بیان می کند که «استقراء از طریق استقصاءِ همهٔ موارد حاصل می شود.»[۳۲] استقراءِ ناقص مخصوصاً به کار سخنران می آید. ارسطو از آزمایش استفاده کرد، لیکن یك روش

---

۲۸. *آنالوطیقای دوّم*، ۷۱ ب ـ ۷۲ الف.

29. induction

۳۰. *آنالوطیقای دوّم*، کتاب دوّم ۱۹، ۱۰۰ ب.

31. deduction

۳۲. *آنالوطیقای اوّل*، کتاب دوّم ۲۳، ۶۸ ب.

شناسیِ (متدولوژی) علمی درباره‌ٔ استقراء و به کاربردن فرضیّه بدقّت و به طور کامل نساخت. اگرچه او می‌پذیرد که «قیاس صوری ازطریق استقراء برای ما روشنتر است»،[۳۳] کمال مطلوب وی همچنان قیاس است، یعنی برهانِ مبتنی بر قیاس صوری. او تحلیل فراگردهای قیاسی را به مرتبه‌ای بسیارعالی و بسیار کامل ارتقاداد؛ لیکن نمی‌توان گفت که همین کار رادرمورد استقراء نیز انجام داده است. این البته برای دنیای قدیم که در آن ریاضیّات بسیار بیشتر از علم طبیعی توسعه یافته بود، امری طبیعی بود. با وجود این، ارسطو بعدازبیانِ اینکه ادراك حسّی من حیث هو نمی‌تواند به کلّی دست یابد، خاطرنشان می‌کند که ممکن است ما گروههایی از اشیاءِ فردی یا وقوع مکرّرِ وفراوان حادثه‌ای را مشاهده کنیم، و به این ترتیب ممکن است با به کاربردن عقل انتزاعی، به معرفت یك ذات یا اصل کلّی نائل شویم.[۳۴]

۶. ارسطودر *آنالوطیقای اوّل* صور وأشکال استنتاج راتحقیق وبررسی می‌کند، وقیاس صوری را چنین تعریف می‌کند: «گفتاری که درآن پس از آنکه بعضی چیزها بیان و اثبات شده، چیزی غیراز آنچه بیان واثبات شده بالضروره از آن نتیجه شود.»[۳۵] وی سه شکل قیاس، و مطالب دیگری، را مورد بحث قرار می‌دهد:

(یك) حدّ وسط در یك مقدّمه موضوع است و دردیگری محمول. بدین ترتیب: م پ است، س م است، پس س پ است. هرحیوانی یك جوهر است. هرانسانی یك حیوان است، پس هر انسانی یك جوهر است.[۳۶]

(دو) حدّ وسط در هردو مقدّمه محمول است. پ م است، س م نیست. پس س پ نیست. هرانسانی ضاحك است، لیکن هیچ اسبی ضاحك نیست. پس هیچ اسبی یك انسان نیست.

(سه) حدّ وسط درهردو مقدّمه موضوع است. بدین ترتیب: م پ است، م س است، پس س پ است. هر انسانی ضاحك است. لیکن هرانسانی یك حیوان است. پس بعضی حیوانها ضاحکند.

ارسطو در *جدل*[۳۷] استدلال برهانی را (یعنی «هنگامی که مقدّمات که استدلال از آنها شروع می‌شود حقیقی و اوّلی باشند، یا چنان باشند که معرفت ما درباره‌ٔ آنها دراصل به واسطهٔ

---

۳۳. *آنالوطیقای اوّل*، کتاب دوّم ۲۳، ۶۸ ب.

۳۴. *آنالوطیقای دوّم*، کتاب اوّل، ۳۱.

۳۵. *آنالوطیقای اوّل*، کتاب اوّل، ۱، ۲۴ ب.

۳۶. درمثال اول م و درمثال دوّم حیوان حدّ وسط است. حدّ وسط آن است که در هردو مقدمه می‌آید ولی در نتیجه نمی‌آید.ـــ م.

۳۷. کتاب اول، ۱۰۰ الف ب.

مقدّماتی که اوّلی و حقیقی‌اند ناشی شده است») از استدلال جدلی (دیالکتیکی) (یعنی استدلال «مبتنی بر عقایدی که مقبول عامّ‌اند»، یعنی «همه یا اکثریت یا برجسته‌ترین و نامی‌ترینشان آنها را قبول دارند) متمایز می‌سازد. وی نوع سومی از استدلال هم براین دو اضافه می‌کند، یعنی استدلال بحث و جدلی[38] یا استدلال «متنازعٌ فیه»[39] (که «از عقایدی شروع می‌شود که ظاهراً قبول عامّ دارند، امّا واقعاً چنین نیستند»). این استدلال سوم به تفصیل در ردّ *استدلال سوفسطائی*[40]، جایی که ارسطو انواع گوناگون مغالطه (سفسطه) را بررسی و طبقه‌بندی و حل می‌کند، مورد بحث واقع شده است.

۷. ارسطو به وضوحِ دریافت که درقیاس خودِ مقدّمات نیازمند برهانند، و حال آنکه ازسوی دیگر اگر هر اصلی نیازمند برهان باشد، ما در یك سیر قهقرائی تابی نهایت گرفتار خواهیم‌شد و هیچ چیز هرگز اثبات نخواهد شد. بنابراین او معتقد بود که اصول معیّنی وجود دارند که به طور شهودی وبی‌میانجی بدون برهان شناخته شده‌اند.[41] عالی‌ترین این اصول اصل [امتناع] تناقض است. دربارهٔ این اصول هیچ برهانی نمی‌توان اقامه کرد. مثلا، صورت منطقیِ اصل [امتناع] تناقض ــ «از دو قضیّه، که یکی از آنها چیزی را اثبات و دیگری همان چیز را نفی می‌کند، یکی باید درست و دیگری نادرست باشد» ــ دلیلی برای این اصل در صورت مابعدالطبیعی‌اش نیست ــ مثلا، «شیءِ واحدی نمی‌تواند در عین حال هم محمولِ موضوع واحدی باشد و هم محمولِ همان موضوع نباشد.» آن صرفاً این حقیقت را نشان می‌دهد که هیچ متفکّری نمی‌تواند این اصل را که در اساس هر تفکّری قرار دارد و از پیش فرض شده است مورد چون و چرا قرار دهد.[42]

بنابراین ما (یك) از اصول اوّلیّه، که عقل (نوس) آنها را ادراك می‌کند؛ (دو) از آنچه بالضّروره مأخوذ از اصول اوّلیّه است و به وسیلهٔ معرفت (اپیستمه) ادراك می‌شود؛ و(سه) از آنچه «ممکن»[43] است و می‌توانست به گونه‌ای دیگر باشد، یعنی آنچه موضوع گمان و عقیده (دوکسا) است برخورداریم. لیکن ارسطو دریافت که کبرای یك قیاس، مثلا هرانسانی فانی است، نمی‌تواند مستقیماً مأخوذ از اصول اوّلیّه باشد: آن نیز وابسته به استقراء است. این مستلزم نظریّه‌ای واقع انگارانه دربارهٔ کلّیّات است، و ارسطو اعلام می‌کند که استقراء نشان

---

38. eristic　39. contentious　40. *De Sophisticis Elenchis*

۴۱. رجوع کنید به *آنالوطیقای دوّم*، کتاب اول، ۳، ۷۲ ب.

۴۲. رجوع کنید به *مابعدالطبیعه*، ۱۰۰۵ ب ۳۵ به بعد.

43. contingent

می‌دهد که کلّی به طور ضمنی در جزئیِ بوضوح شناخته شده وجود دارد.[۴۴]

۸. درکتابی مانند این کتاب چندان مطلوب نخواهد بود که به تفصیل وارد بحث مشروح منطق ارسطوئی شویم، لیکن ضروری است که بر کمك بسیار بزرگی که ارسطو به فکر انسانی در این شاخهٔ علم، بخصوص راجع به قیاس صوری، کرده است تأکید نماییم. اینکه تحلیل و تقسیم منطقی، در ارتباط با نظریّهٔ «صور»، در آکادمی تتبّع شده بود، کاملا درست است (کافی است که بحثهای موجود دررسالهٔ *سوفسطائی* را به یاد بیاوریم)؛ لیکن ارسطو بود که نخستین بار منطق («علم تحلیل») را به عنوان یك علم جدا و مستقل بنیاد نهاد، و ارسطو بود که صورت اساسیِ استنتاج، یعنی قیاس صوری، را کشف و مجزّا و تحلیل کرد. این یکی از ماندنی‌ترین دستاوردهای اوست، و حتّی اگر این تنها دستاورد مثبت او می بود، با زهم کافی بود که به سبب آن نام وی بحق پیوسته در خاطرها زنده بماند. نمی‌توان به طور موجّه ادّعا کرد که ارسطو تحلیل کاملی از همهٔ فراگردهای قیاسی به عمل آورده است، زیرا بنا به فرض قیاس صوریِ متعارف عبارت است از: (یك) سه قضیّه، که هر یك به صورت موضوع و محمول بیان می شود؛ (دو) سه حد، که هر قضیّه.موضوع و محمول خود را از آنها می گیرد، و، با توجّه به این وضع، مواردی را پیش می آورد که درآنها دوتا از قضایا قضیّه سوّم را ایجاب می کند یا (الف) برحسب صورت منطقی تنها یا (ب) برحسب قول منضم به وجود، چنانکه در مورد داراپتی[۴۵] یا شکل سوّم قیاس صوری می بینیم. مثلا ارسطو آن صورت دیگرِ استنتاج را که کاردینال نیومن[۴۶] درکتاب خود به نام *قواعد موافقت*[۴۷] مورد بحث قرار داده است و به موجب آن ذهن نتایج را نه از قضایای معیّن بلکه از واقعیّتهای انضمامیِ[۴۸] معیّن استخراج می کند مورد ملاحظه قرار نمی‌دهد. ذهن این واقعیّتها را ملاحظه می کند و، بعد از تشکیل برآوردی انتقادی از آنها، نتیجه‌ای می گیرد که یك قضیّهٔ کلّی نیست (چنانکه در استقراء به معنی اخصّ کلمه)، بلکه یك نتیجهٔ جزئی است مثلا از قبیل اینکه «زندانی بی گناه است.» یقیناً درست است که قضایای کلّی مورد لزوم است (مثلا نوع معیّنی از شواهد که با بی‌گناهیِ مردِ متّهم سازگار یا ناسازگار است)، امّا ذهن واقعاً به اندازه‌ای که به استخراج مستلزمات عدّه‌ای از واقعیّتهای انضمامی

---

۴۴. *آنالوطیقای دوم*، آلفا ۱ و ۷۱ الف.

۴۵. Darapti، این لفظ درقرون وسطیٰ برای بیان شکل سوم قیاس به کار می‌رفت؛ دراین شکل، صغریٰ و کبریٰ هردو موجبهٔ کلیه اند و نتیجهٔ آن موجبهٔ جزئی است، مانند: هر فیلسوفی خردمند است. هر فیلسوفی انسان است، پس بعضی از انسانها خردمندند. ـــ م.

46. Cardinal Newman 47. Grammar of Assent 48. concrete facts

علاقه‌مند است به استخراج مستلزمات قضایای از پیش مفروض علاقه‌ای ندارد. توماس آکوئینی این نوع استدلال را تصدیق می کند، و آن را به قوهٔ مفکره[49]، که عقل جزئی[50] نیز نامیده شده است، نسبت می دهد.[51] به علاوه، حتّی دربارهٔ آن صورتِ استنتاج که ارسطو تحلیل کرد، واقعاً مسأله را بررسی نکرد، که آیا این اصول کلّی که استنتاج از آنها آغاز می شود صرفاً اصول صوری اند یا اهمیّت و اعتبار علم الوجودی دارند. این نظریهٔ اخیر ظاهراً بیشتر مقبول است.

امّا انتقاد کردن از ارسطو برای اینکه مطالعهٔ کاملی از همهٔ صورِ استنتاج نکرده است و برای اینکه همهٔ مسائلی را که ممکن است در ارتباط باصورفکر انسانی مطرح باشد صریحاً طرح و حل نکرده است بی معنی است: کاری که وی به عهده گرفت بسیار خوب به انجام رسانید، و مجموعهٔ رسالات منطقی او (که بعدها *ارگانون* نامیده شد) یك کار بی نظیر و استادانهٔ عقل و ذهن انسانی است. ما می توانیم مطمئن باشیم که بی دلیل نیست که ارسطو خود را به عنوان پیشگامی در تحلیل و تنظیم[52] منطقی معرّفی می کند. وی در پایان *ردّ استدلال سوفسطائی* خاطرنشان می کند که در حالی که دیگران پیش از او دربارهٔ مثلا موضوع خطابه بسیار سخن گفته اند وی هیچ کارپیشینی که درآن دربارهٔ موضوع استدلال سخن رفته باشد واو بتواند آن را به عنوان پایه و بنیادی مورد استفاده قرار دهد نداشته است، بلکه مجبور بود که آنچه را عملا زمینه‌ای نو بود کاوش کند. موضوع این نبود که تحلیل منظّم فراگردهای استدلال قبلا تا اندازه‌ای کامل شده بود، بلکه موضوع این بود که در این زمینه اصلا هیچ چیز وجود نداشت. استادان سخنوری به شاگردان خود آموزشی تجربی در «دلائل متنازعٌ فیه» داده بودند، لیکن هرگز روش شناسیِ (متدولوژی) علمی یا شرح منظّمی از موضوع ترتیب نداده بودند: او ناگزیر بود که خود از آغاز شروع کند. ادّعای ارسطو در *ردّ استدلال سوفسطائی* بی شك در اساس دربارهٔ آنچه به کشف و تحلیل قیاس صوری به طور کلّی مربوط می شود درست و منصفانه است.

گاهی این سخن شنیده می شود که گویا مطالعات منطقی جدید منطق سنّتی ارسطویی را از اعتبار انداخته است و گویا اکنون می توان منطق سنّتی را به گوشهٔ انبارموزه‌ای انداخت وجز عتیقه شناس فلسفی کسی خریدار آن نیست. از سوی دیگر، کسانی که با سنّت ارسطویی بار

---

49. vis cogitativa   50. ratio particularis

۵۱. کتاب اوّل الف، ۷۸، ۴. و رجوع کنید به کتاب دوّم الف، کتاب دوم الف هـ، ۲، ۱.

52. systematisation

آمده اند ممکن است وسوسه شوند که مثلا با حمله به منطق نمادیِ (سمبلیك) جدید وفاداری مبالغه آمیزی نسبت به منطق سنّتی ابراز کنند. هردو حدّ افراطی در حقیقت غیرمُجاز است، و بایدِ وضع معقول و متوازنی اتّخاذ کرد، به گونه‌ای که نقص منطق ارسطویی و ارزش منطق جدید را تصدیق نمود و درعین حال از بی اعتبارساختنِ منطق ارسطویی به این بهانه که این منطق تمام قلمرو منطق را دربرنمی‌گیرد خودداری کرد. این وضع معقول و متوازن وضعِ مورداعتقاد کسانی است که مطالعهٔ عمیقی دربارهٔ منطق کرده اند. براین نکته باید تأکید کرد تا مبادا فکر شود که تنها فلاسفهٔ مدرسی هستند که برای حفظ مقام و منزلت خود هنوز هم در عصر حاضر برای منطق ارسطو ارزشی قائلند. بدین گونه، سوزان استبینگ[۵۳] در حالی که بحق تصدیق می کند که «دیگر ممکن نیست که منطقِ ارسطو را به عنوان سازندهٔ تمامی موضوع قیاس تلقّی کرد»، می‌پذیرد که «قیاس صوریِ سنّتی ارزش خود را حفظ می کند»؛[۵۴] و حال آنکه هاینریش شولتس[۵۵] اعلام می کند که «*اُرگانون* ارسطویی امروز هم زیباترین و آموزنده ترین مقدّمه‌ای است که تاکنون انسان برای منطق نوشته است.»[۵۶] منطق سمبلیك جدید می تواند افزایش، آن هم افزایشی بسیار با ارزش، برای منطق ارسطو باشد، لیکن نباید آن را به عنوان ضدّی در برابر آن تلقّی کرد. منطق سمبلیك با منطق غیرسمبلیك به سبب درجهٔ بالاترِ جنبهٔ صوریش،[۵۷] مثلا به سبب اندیشهٔ توابع قضایا[۵۸] (یا تابعیّت قضیّه ای)، فرق دارد.

۹. این بحثِ ناچار مختصر و کوتاهِ منطق ارسطویی را می توان به نحوی سودمند با خلاصه‌ای از چند مطلب اختصاصی که در *اُرگانون* مطرح شده است به پایان رسانید، خلاصه‌ای که در پرتو آن حیطهٔ وسیع تحلیل منطق ارسطویی نمودار خواهد شد. ارسطو در *مقولات* از حدود تغییرپذیریِ موضوع و محمول، و در *عبارت* از تقابل قضایا، موجّهه[۵۹] و ایقاعی[۶۰] (محقّق یا

53. Susan Stebbing

۵۴. سوزان استبینگ، *مقدّمه‌ای جدید برای منطق*، ص ۱۰۲ (لندن ۱۹۳۳).

55. Heinrich Scholz

۵۶. *تاریخ منطق*، ص ۲۷ (برلن ۱۹۳۱).

۵۷. جنبهٔ صوری منطق سمبلیك (منطق جدید) بیشتر از منطق قدیم (منطق ارسطوئی) است زیرا منطق سمبلیك نوعی محاسبهٔ ریاضی ودارای کلّیّتِ بسیار است و در آن صرفاً دربارهٔ نِسَب و روابط و علامات و رموز (ارقام و أشکال) بایکدیگر بحث می شود (به همین دلیل منطق علائمی یا رمزی نامیده شده است). ــ م.

۵۸. propositional functionality. در منطق جدید که آن را منطق ریاضی نیزمی خوانند همچون منطق صوری ارزش یا درستی و نادرستی قضایا برحسب قواعد معیّن است وبه عبارت دیگر ارزش بعضی گزاره ها (قضایا) تابع ارزش گزاره های دیگر و علامات قراردادی بین آنهاست (برای شرح بیشتر رجوع کنید به منطق ریاضی جدید). ــ م.

59. modal 60. assertoric

خبری) که وی را به بحثی جالب توجّه دربارهٔ نفی شقّ ثالث[۶۱] درفصلهای ۷ و ۱۰ رهنمون می‌شود، گفتگو می‌کند. در نخستین کتاب *آنالوطیقای اوّل* از عکس قضایای مطلق (غیر موجّهه یا فاقد جهت) و از قضایای ضروری و ممکن بحث می‌کند، قیاسهای صوری را در سه شکل تحلیل می‌کند، و قواعدی برای ساختن یا کشف قیاسهای صوری، مورد بحث به دست می‌دهد، مثلا استنتاج غیرمستقیم[۶۲] (فصل ۳۶)، سلب (فصل ۴۶)، براهین خُلف[۶۳] و بنابرفرض[۶۴] (فصول ۲۳ و ۴۴). ارسطو در کتاب دوّم عمومیّتِ[۶۵] (تعمیم یا استغراق) حقیقت و خطا را بین مقدّمات (صغری و کبری) و نتیجه، نقائص در قیاس صوری، استقراء به معنی دقیق کلمه، از طریق «استقصاءِ همهٔ موارد» (فصل ۲۳)، قیاس خطابی،[۶۶] و غیره را مورد بحث قرار می‌دهد.

کتاب اوّل *آنالوطیقای دوّم* دربارهٔ ساختمان علم قیاسی و خاستگاه منطقی آن، وحدت، غیریّت، تمایز، و طبقه بندی منطقی علوم، جهل، خطا و عدم اعتبار (بطلان) بحث می‌کند؛ و حال آنکه کتاب دوّم با تعاریف، ذاتی و اسمی، اختلاف بین تعریف و برهان، برهان ناپذیریِ طبیعت ذاتی، راه شناخت حقایق اساسی، و غیره، سروکار دارد. *جدل* به حمل کردنیها، تعریف، فنّ برهان یا عمل دیالکتیک، و ردّ *استدلال سوفسطائی* به طبقه بندیِ مغالطات (سفسطه‌ها) و راه حلّ آنها مربوط است.

---

۶۱. excluded middle، یعنی بین ایجاب و سلب واسطه‌ای نیست (نفی شقّ ثالث). — م.

62. oblique inference　　63. per impossible　　64. ex hypothesi

۶۵. distribution. برای درستی (صدق) و نادرستی (کذب) استدلال و اعتبار یا عدم اعتبار آن قواعدی هست که یکی از مفاهیم اساسی آن مفهوم تعمیم یا عمومیت است (در منطق خودمان بیشتر استغراق گفته می‌شود). تعمیم به این معنی است که مثلا وقتی گفته می‌شود همهٔ آدمیان فانی اند درحقیقت محمول که فانی باشد در تمام افراد موضوع (آدمیان) تعمیم داده شده است. برای شرح و بیان این مطلب رجوع کنید به *کلّیات فلسفه*، ص ۳۵۰ به بعد، ترجمهٔ نگارندهٔ این سطور. — م.

۶۶. enthymeme: قیاس خطابی به اصطلاح ارسطو و قیاس ضمیر به اصطلاح قرون وسطائیان. — م.

فصل ۲۹

مابعدالطّبیعهٔ ارسطو

۱. «همهٔ آدمیان بالطبع می‌خواهند بدانند.»[۱] ارسطو این چنین با خوش بینی *مابعدالطّبیعه*، کتاب یا بهتر بگوییم مجموعه‌ای از دروس، را که خواندنش دشوار است آغاز می‌کند (ابن سینا فیلسوف مسلمان گفته است که *مابعدالطبیعهٔ* ارسطو را چهل بار بدون اینکه آن را بفهمد خوانده است)، لیکن برای فهمِ فلسفهٔ ارسطو دارای بزرگترین اهمّیّت است،و تأثیر و نفوذ عظیمی در فکر بعدیِ اروپا داشته است.[۲] امّا هرچند همهٔ آدمیان می‌خواهند بدانند، معرفت درجات مختلف دارد. مثلا، کسی که به قول ارسطو دارای **تجربهٔ محض** است، ممکن است بداند که داروی معیّنی برای X هنگامی که مریض بوده سودمند بوده است، لیکن بدون اینکه دلیل آن را بداند، در صورتی که صاحب **فن** دلیل آن را می‌داند، مثلا می‌داند که X دچار تب بوده است، و داروی مورد بحث خاصیّت معیّنی دارد که تب را کاهش می‌دهد. او یك «امر کلّی» را می‌داند، زیرا می‌داند که آن دارو برای معالجه و بهبود همهٔ کسانی که مبتلا به آن دردند کمك مؤثری است. پس غایت فنّ (هنر) نوعی تولید است، امّا **حکمت** درنظر ارسطو چنین نیست، زیرا غایت حکمت متعالی تولید چیزی یا تأمین و فراهم کردن اثر و نتیجه‌ای نیست ــ هدف آن

---

۱. *مابعدالطبیعه*، آلفا، ۹۸۰ الف ۱.

۲. نام *مابعدالطبیعه* صرفاً به محلّ قرارگرفتن *مابعدالطبیعه* در مجموعهٔ ارسطویی اشاره می‌کند، زیرا این کتاب بعد از *فیزیك* (طبیعیات) می‌آید. امّا این کتاب به این معنی نیز مابعدالطبیعی است که با اصول اوّلیّه و عالی‌ترین مبادی و علل سروکاردارد، وبنابراین نسبت به *فیزیك* دارای درجهٔ بالاتری از انتزاع است، که عمدةً نوع خاصّی از وجود را مورد بحث قرار می‌دهد ــ یعنی آن نوع که دستخوش حرکت است. مع هذا، حق این است که اگر بخواهیم نظریهٔ ارسطو را دربارهٔ مطالبی که امروز تحت عنوان **مابعدالطبیعه** مورد بحث است بدانیم، باید نه تنها به خود *مابعدالطبیعه* بلکه به *فیزیك* (طبیعیّات) نیز مراجعه کنیم.

انتفاعی نیست ــ بلکه درك و فهم اصول اوّلیهٔ «واقعیت» است، یعنی معرفت برای خود معرفت. ارسطو کسی را که معرفت را برای خود معرفت جستجو می کند فوق کسی قرار می دهد که معرفت را برای به دست آوردن نتیجهٔ عملی جستجو می کند. به عبارت دیگر، آن علم بالاتر است که برای خودش خواستنی باشد و نه صرفاً برای نتایجش.

این علم، که برای خودش خواستنی است، علم اصول اوّلیّه یا علل اوّلیّه است، علمی که از حیرت سرچشمه می گیرد. آدمیان درمورد اشیاء با حیرت آغاز کردند، و آرزوی آنان دانستن تبیین اشیائی بود که می دیدند، و بنابراین قلسفه از میل به فهمیدن سرچشمه گرفت، و نه به سبب نفعی که معرفت می توانست داشته باشد. پس این علم را باید در میان همهٔ علوم علم آزاد نامید، زیرا مانند یك انسان آزاد به خاطر خودش وجود دارد و نه به خاطر دیگری. بدین گونه مابعدالطّبیعه بنابر نظر ارسطو حکمت[3] به تمام معنی است، و فیلسوف یا دوستدار حکمت کسی است که خواستار معرفت دربارهٔ علت نهائی و ماهیّت «واقعیّت» است، و معرفت را برای خود معرفت می خواهد. بنابراین ارسطو «جزمی» است به این معنی که فرض می کند که چنین معرفتی به دست آمدنی است، هرچند البتّه به این معنی جزمی نیست که نظریّه ها را بدون هیچ کوششی برای اثبات آنها پیشنهاد کند.

بنابراین، حکمت اصول و علل اوّلیهٔ اشیاء را مورد بحث قرار می دهد، و از این رو معرفت کلّی در عالی ترین درجه است. این جمله به این معنی است که حکمت دورترین علم از حواس، انتزاعی ترین، و بنابراین مشکلترین علم است چون مستلزم بیشترین کوشش فکر است. «ادراك حسّی برای همه مشترك و بنابراین آسان است و هیچ نشانهٔ حکمت نیست.»[4] امّا، هرچند حکمت انتزاعی ترینِ علوم است، در نظر ارسطو دقیق ترینِ علوم است، «زیرا علومی که دارای اصول کمتر و محدودترند از علومی که متضمّن اصول بیشتری هستند دقیق ترند، مثلا حساب از هندسه دقیقتر است.»[5] به علاوه، این علم فی حدّ ذاته شناختنی ترین علم است، زیرا دربارهٔ اصول اوّلیّهٔ همهٔ اشیاء بحث می کند، و این اصول فی نفسه به طور حقیقی شناختنی تر هستند تا کاربُردهای آنها (زیرا این کاربردها تابع اصول اوّلیه اند نه بر عکس)، هرچند از اینجا نتیجه نمی شود که آنها برای ما شناختنی ترین هستند، زیرا ما بالضّروره از محسوسات آغاز می کنیم و از آنچه مستقیماً قابل شناخت است، یعنی متعلّقات حس، آغازکردن و به سوی اصول نهائی آنها پیش رفتن مستلزم کوشش قابل ملاحظهٔ انتزاع عقلانی است.

---

3. Wisdom

۴. *مابعدالطبیعه*، ۹۸۲ الف ۱۱ـ۱۲. ۵. *مابعدالطبیعه*، ۹۸۲ الف ۲۶ـ۸.

۲. عللی که حکمت یا فلسفه مورد بحث قرار می‌دهد در *فیزیک* برشمرده شده است و عدد آنها چهار است: (یك) جوهر یا ذات یك شیء؛ (دو) مادّه یا موضوع؛ (سه) منشأ حرکت یا علّت فاعلی؛ و (چهار) علّت غائی یا خیر. ارسطو در کتاب اوّل *مابعدالطبیعه* نظریّات پیشینیان را مورد بررسی قرار می‌دهد تا به قول خودش ببیند که آیا آنها علاوه برچهارعلتی که وی برشمرده نوع دیگری از علت را مورد بحث قرار داده اند یا نه. دراین رهگذر به طرح مختصر تاریخ فلسفهٔ یونانی تا زمان خویش کشانده شده است، امّا علاقه‌ای ندارد که تمام عقاید آنان رافهرست کند، خواه به مقصود و غرض اومربوط باشند یا مربوط نباشند، زیرا وی می‌خواهد تحوّل نظریهٔ علل چهارگانه راتتبّع و بررسی کند، و نتیجهٔ خالص تحقیق او این است که نه تنها هیچ فیلسوفی نوع دیگری از علت کشف نکرده است، بلکه هیچ فیلسوفی پیش از او علل چهارگانه را به نحو خرسندکننده‌ای برنشمرده است. ارسطو، مانند هگل، به فلسفهٔ پیش از خود به عنوان فلسفه‌ای می‌نگریست که به نظریهٔ خودش رهنمون می‌شود؛ البتّه هیچ یك از اسباب و لوازم دیالکتیك نزد ارسطو وجود ندارد، لیکن همان تمایل وجود دارد که فلسفهٔ خود را به عنوان ترکیب و تألیفی (سنتزی) از فکر اسلاف خود، منتهیٰ در سطحی عالیتر، تلقّی کند. یقیناً در ادّعای ارسطو حقیقتی هست، امّا به هیچ وجه کاملا حقیقی نیست، و گاهی وی نسبت به اسلاف خود از عدالت و انصاف دور می‌شود.

طالس و نخستین فلاسفهٔ یونانی خود را با علّت مادی سرگرم کردند، و کوشیدند تا زیرنهاد و موضوع[6] اساسی اشیاء را کشف کنند، اصلی که نه به وجود می‌آید و نه از میان می‌رود، امّا اشیاءِ جزئی از آن ناشی می‌شوند ودرآن منحل می‌گردند. به این طریق بود که مثلا فلسفه‌های طالس و آناکسیمنس و هراکلیتوس، کسانی که یك علت مادّی وضع کردند، یا امپدکلس که چهارعنصر را اصلِ موضوع قرارداد پدید آمد. امّا حتّی اگر عناصر ازیك علّت مادّی پدید آمده باشند، چرا چنین اتّفاق می‌افتد و منشأ حرکتی که به وسیلهٔ آن اشیاء به وجود می‌آیند و از میان می‌روند چیست؟ شدن (صیرورت) باید علّتی درجهان داشته باشد، حتّی خودامور واقع هم در نهایت باید متفکّر را به جستجوی نوعی علّت غیراز علّت مادّی وادارد. جوابهایی را که به این مسألهٔ دشوار داده شده در فلسفه‌های امپدکلس و آناکساگوراس می‌یابیم. آناکساگوراس دریافت که هیچ عنصر مادّی نمی‌تواند دلیل و علّت باشد براینکه چرا اشیاء زیبایی و خیر را متجلّی می‌سازند، و بنابراین او قائل به فعّالیّت عقل در عالم مادّی شد، همچون مردی بخرد در مقابل سخنان بی رویّهٔ اسلاف خود ایستاد.[7] با این همه، آناکساگوراس از عقل تنها به عنوان

---

6. substratum

۷. *مابعدالطبیعه*، ۹۸۴ ب ۱۵ـ۱۸.

عامل خارج از دستگاه[8] (همچون یك ابزار مکانیکی) برای تبیین تشکّل جهان استفاده می کند و هنگامی آن را به میان می کشد که در عرضهٔ تبیینی دیگر عاجز می ماند و وقتی به تبیین دیگری دسترسی دارد عقل را رها می کند.[9] به عبارت دیگر، ارسطو آناکساگوراس را متهم کرده است که عقل را صرفاً به منزلهٔ لفافه ای برای نادانی به کار برده است. در واقع امپدکلس دو اصل فعّال عشق و نفرت (مهر و ستیزه) را اصل موضوع قرار داد، لیکن آنها را نه به طور کافی به کار برد و نه به طور منطقی. بنابراین، این فیلسوفان در تشخیص دو علّت از علل چهارگانهٔ ارسطو توفیق یافتند، یکی علّت مادّی و دیگری منشأ حرکت؛ لیکن مفاهیم و تصوّرات خود را در ساخت و پرداخت فلسفه ای منطقی و علمی به طور منظّم یا ماهرانه به کار نگرفتند.

پس از فلسفهٔ فیثاغوریان، که نمی توان گفت چندان کمکی به پیشرفت فلسفه کرده اند، فلسفهٔ افلاطون می آید، که نظریهٔ «صور» را عرضه کرد، لیکن صور را، که علّتِ ذات اشیاء (و بنابراین، به یك معنی، علّت) هستند، جدا از خود اشیاء، که صورْ ذات آنها هستند، قرار داد. بدین ترتیب بنابر نظر ارسطو افلاطون فقط دو علّت به کار برد «علّت ذات [صوری] و علّت مادّی.»[10] دربارهٔ علّت غائی فلاسفهٔ پیشین صریحاً، یا دست کم به نحو رضایت بخش، بحث نکرده بودند، بلکه فقط بر سبیل اتّفاق به آن برخوردند.[11] حقیقت امر این است که ارسطو به طور کلی نسبت به افلاطون عادل و حقگزار نیست، زیرا افلاطون، در *تیمائوس*، مفهوم دمیورژ را به عنوان علّت فاعلی وارد می کند، و همچنین ضمن حفظ نظریّه ای دربارهٔ غائیّت از خدایان ستاره ای [یا ستارگان خدایی، *تیمائوس* ۴۱] بهره می جوید، زیرا علّت غائیِ صیرورت (شدن) تحققِ (به معنی تقلید) «خیر» است. با وجود این، درست است که خوریسموسِ (جدایی) افلاطون مانع از آن بود که او تحقّق صورت یا ذات درونی را علّت غائی جوهر انضمامی بداند.

۳. ارسطو بعد از بیان برخی از مسائل عمدهٔ فلسفه در کتاب سوّم (بتا) *مابعدالطبیعه*، در آغاز کتاب چهار (گاما) اعلام می کند که علم مابعدالطّبیعه با وجود از این حیث که وجود است سر وکار دارد و این علم مطالعهٔ وجود من حیث هو وجود است. علوم اختصاصی قلمرو خاصّی از وجود را جدا می سازند، و صفات وجود را درآن قلمرو ملاحظه و بررسی می کنند؛ امّا اهل

---

8. deus ex machina

۹. *مابعدالطبیعه*، ۹۸۵ الف ۱۸ـ۲۱.

۱۰. *مابعدالطبیعه*، ۹۸۸ الف ۸ ـ ۱۰.

۱۱. *مابعدالطبیعه*، ۹۸۸ ب ۶ـ۱۶.

مابعدالطبیعه وجودرایابرحسب این یا آن صفت ویژهٔ آن، مثلابرحسب اینکه زنده است یا برحسب اینکه کمّی است، ملاحظه نمی کند، بلکه بیشتر خود وجود و صفات ذاتی وجود را از حیث اینکه وجود است موردبررسی قرار می‌دهد. و امّا گفتن اینکه چیزی هست، به معنی این نیز هست که آن چیز واحد است، بنابراین وحدت یك صفت ذاتی وجود است، و درست همان طور که خود وجود در تمام مقولات یافت می شود، همین طور وحدت هم در همهٔ مقولات یافت می شود. ارسطو در *اخلاق* (*اخلاق نیکوماخوسی*، ۱۰۹۶) خاطر نشان می کند که خیر نیز قابل اِعمال در تمام مقولات است. بنابراین وحدت و خیر تاآنجا که به سبب قابل اِعمال بودن در تمام مقولات محدود به مقولهٔ معیّنی نیستند و تشکیل اجناس نمی‌دهند به قول فیلسوفان مَدرسی، صفات برتر وجودند. اگر تعریف انسان «حیوان ناطق [عاقل]» باشد، حیوان جنس است و ناطق فصل نوعی؛ امّا حیوانیّت را نمی‌توان محمول نطق قرارداد، یعنی جنس را نمی‌توان محمول فصل نوعی قرار داد، اگرچه وجود را می‌توان محمول هردو قرار داد. بنابراین وجود نمی تواند یك جنس باشد، و همین امر دربارهٔ وحدت و خیر نیز صادق و معتبر است.

اما لفظ «وجود» دقیقاً به یك معنی برهمهٔ اشیاءِ موجود حمل نمی شود، زیرا نحوهٔ وجود داشتنِ یك جوهر با نحوهٔ وجود داشتنِ مثلا یك کیفیّت که حالتی از جوهر است یکسان نیست. پس مابعدالطبیعه با چه مقوله‌ای مخصوصاً سروکاردارد؟ با مقولهٔ جوهر، که اوّلی است، زیرا همهٔ اشیاء یا جوهرند یا حالات جوهر. امّا انواع مختلف جواهر وجود دارند یا می توانند وجود داشته باشند، فلسفهٔ اُولیٰ یا مابعدالطبیعه با کدام نوع سروکار دارد؟ ارسطو جواب می‌دهد که اگر جوهر نامتغیّری وجود دارد، پس مابعدالطبیعه جوهر نامتغیّر را مطالعه می کند، زیرا با وجود من حیث هو وجود سروکار دارد، و طبیعت حقیقی وجود در آنچه تغیّرناپذیر و قائم به خود است نشان داده می شود، نه در آنچه دستخوش تغییر است. اینکه لااقل یك چنین وجود تغیّرناپذیری وجود دارد که علّت حرکت است در حالی که خودش نامتحرّك است، به وسیلهٔ عدم امکان سلسلهٔ نامتناهیِ مبادیِ حرکت ثابت شده است، و این جوهرِ بی حرکت که دارای طبیعت (ماهیّت) کامل وجود است، صفت الهی دارد، به طوری که فلسفهٔ اُولیٰ را بحق باید الهیّات نامید. ریاضیّات در واقع یك علم نظری است واشیاءِ بی حرکت را مورد بحث قرار می‌دهد، امّا این اشیاء، هرچند مفارق از مادّه ملاحظه می‌شوند، جداگانه وجود ندارد: فیزیك (علم طبیعت) اشیائی را مورد بحث قرار می‌دهد که هم از مادّه جدانشدنی‌اند و هم در معرض حرکتند: تنها مابعدالطبیعه است که از چیزی بحث می کند که هم جدا از مادّه وجود دارد و هم

بی حرکت است.[۱۲]

ارسطو درکتاب اپسیلُنِ (E) *مابعدالطبیعه* جواهر را صرفاً به جواهر تغیّر پذیر و تغیّر ناپذیر تقسیم می کند، امّا در کتاب لامبدا (Λ) سه نوع جوهر تشخیص می دهد:

(یك) محسوس و فناپذیر.

(دو) محسوس وسرمدی، یعنی اجسام سماوی.

(سه) نامحسوس و سرمدی.

بنابراین علم مابعدالطبیعه با وجود سروکار دارد، و وجود را اوّلا و اصلا درمقولهٔ جوهر مطالعه می کند، نه در مقولهٔ «وجود بالعرض» که متعلّق هیچ علمی نیست،[۱۳] و نه به عنوان حقیقت، زیرا حقیقت و خطا (صدق و کذب) در احکام وجود دارد، نه در اشیاء.[۱۴] (مابعدالطبیعه اصول اوّلیّه یا علوم متعارفه را نیز معیّن می کند، مخصوصاً اصل [امتناع] تناقض را، که، هرچند البتّه قابل استنتاج نیست، اصل نهائی است که برهمهٔ وجود و همهٔ معرفت حکومت دارد.)[۱۵] امّا، اگر مابعدالطبیعه جوهر نامحسوس را مطالعه می کند، بدیهی است که تعیین اینکه جواهر نامحسوس چیستند اهمیّت دارد. آیا متعلّقات ریاضیّات جواهرند یا کلّیّات یا مُثُل متعالیِ وجود و وحدت؟ ارسطو جواب می دهد نه، اینها جواهر نیستند: از اینجاست که مجادلهٔ او درمخالفت با نظریهٔ افلاطونیِ مُثُل سرچشمه می گیرد، که اکنون مختصری دربارهٔ آن بحث می کنیم.

۴. (یك) استدلالی که به موجب آن نظریهٔ افلاطون معرفت علمی را ممکن می سازد و آن را تبیین می کند، به قول ارسطو ثابت می کند که کلّی واقعی است و خیال ووهم محض ذهن نیست، لیکن ثابت نمی کند که کلّی جدا از اشیاءِ فردی هستی و قوام ذاتی دارد. و در واقع بنابرنظریهٔ افلاطون، اگر دقیقاً به کار رود، مُثُلِ نفی ها (سلبها) و نِسَب (روابط) باید وجود داشته باشند. زیرا هرگاه مفهوم مشترکی را نسبت به تعداد کثیری از اشیاء تصوّر کنیم، ضروری است که یك «صورت» وضع کنیم، پس نتیجه می شود که باید حتّی صور نفی ها و نِسَب هم وجود داشته باشد. «ازراههایی که ثابت می کنیم که صور وجود دارند، هیچ یك قانع کننده و قطعی نیست، زیرا از بعضی از آنها هیچ نتیجه ای بالضروره حاصل نمی شود، و از بعضی نتیجه می شود که برای چیزهایی که فکر می کنیم دربارهٔ آنها صور وجود ندارد، صور وجوددارد.»[۱۶]

(دو) نظریهٔ مُثُل یا صور بی فایده است.

---

۱۲. *مابعدالطبیعه*، ۱۰۲۶ الف ۶ـ۳۲. و رجوع کنید به ۱۰۶۴ الف ۲۸ـ ب ۶.

۱۳. *مابعدالطبیعه*، شش (اپسیلُن) ۲. مثلا هدف شیرینی سازدادنِ لذّت است؛ اگر محصولات وی موجد سلامت باشد، این اتفاقی و «بالعرض» است.

۱۴. *مابعدالطبیعه*، شش (اپسیلُن)، ۴.

۱۵. *مابعدالطبیعه*، چهار (گاما)، ۳ به بعد.

۱۶. *مابعدالطبیعه*، ۹۹۰ ب ۸ـ۱۱.

(الف) بنابر نظر ارسطو، صور فقط مضاعف کردنِ بی نتیجهٔ اشیاءِ محسوس است. چنین فرض شده است که صور تبیین می کنند که چرا تعداد کثیری از اشیاء در عالم موجودند. امّا فرض کردن وجود تعداد کثیر دیگری از اشیاء، چنانکه افلاطون فرض می کند، به تنهایی کمکی [به تبیین] نمی کند. افلاطون مانند کسی است که چون نمی تواند با عدد کوچك بشمارد فکر می کند اگر عدد را مضاعف کند شمردن را آسانتر خواهد یافت.[۱۷]

(ب) صور برای معرفت ما دربارهٔ اشیاء بی فایده است. «آنها به هیچ وجه برای شناخت دیگر اشیاء کمکی نمی کنند (زیرا آنها (صور) جوهر اینها (اشیاء) نیستند، والاّ باید درآنها باشند.[۱۸])» این به نظر می رسد که مُبیّن علاقهٔ ارسطو به جهان مرئی باشد، در صورتی که افلاطون واقعاً به اشیاءِ این عالم، نه برای خود آنها، بلکه به سبب آنکه آنها وسائلی برای رسیدن به صورند علاقه دارد؛ هرچند ما با کسب شناخت انواع، که هدف پدیدارها هستند یا برای تحقّق آنها می کوشند، می توانیم، تا آنجا که علّت فاعلی هستیم، به این تحقّق تقریبی کمك کنیم. افلاطون به این نکته اهمّیّت بسیار قابل توجّهی می دهد. مثلا، با شناخت نوع ایدئال مدینه، که مدینه های فعلی کمابیش به آن نزدیکند، می توانیم به ترفیع و اعتلاءِ مدینهٔ فعلی کمك کنیم ــ زیرا هدف را می شناسیم.

(ج) صور وقتی به تبیین حرکت اشیاء می پردازیم بی فایده اند. حتّی اگر اشیاء به موجب صور وجود داشته باشند، صور چگونه حرکت اشیاء و به وجود آمدن (کون) و از میان رفتن (فساد) آنها را تبیین می کنند؟ «مخصوصاً می توان این سؤال را مورد بحث قرارداد که صور چه کمکی به [تبیین] اشیاءِ محسوس، یا به آنهایی که ازلی و ابدی اند یا به آنهایی که به وجود می آیند و ازمیان می روند، می کنند.»[۱۹] صور بی حرکتند، و اشیاءِ این عالَم، اگر روگرفتهای صورهستند، نیز باید بی حرکت باشند؛ اگر حرکت می کنند، چنانکه می کنند، حرکت آنها از کجاست؟

ارسطو درپی گیری این طرز انتقاد به نظر نمی رسد که به طور کلی نسبت به افلاطون عادل ومنصف باشد، زیرا افلاطون کاملا تصدیق کرده است که صور علل محرّکه نیستند، و دقیقاً به همین دلیل بوده که مفهوم دمیورژرا وارد کرده است. ممکن است دمیورژ کمابیش شخصیّتی اساطیری باشد، امّا، هرچه باشد، واضح است که افلاطون هرگز صور را مبادی حرکت ملاحظه نکرده و برای بیان قدرت تحرّكِ (دینامیسم) عالَم به طرق دیگر کوشیده است.

---

۱۷. *مابعدالطبیعه*، ۹۹۰ الف ۳۴ ـ ب ۸.

۱۸. *مابعدالطبیعه*، ۹۹۱ الف ۱۲ـ۱۳.

۱۹. *مابعدالطبیعه*، ۹۹۱ الف ۸ ـ ۱۰.

(د) صور فرض شده اند که اشیاءِ محسوس را تبیین می کنند. امّا خود آنها محسوس خواهند بود: مثلا انسان مثالی محسوس خواهد بود، مانند سقراط. صور به خدایانِ انسان انگارانه شباهت خواهند داشت: این خدایان فقط انسانهای جاوید بودند، و بنابراین صور فقط «محسوسات جاوید» هستند.[۲۰]

این انتقاد چندان کارگر و مؤثّر نیست. اگر انسان مثالی به عنوان المثّنای انسان انضمامی در سطح ایدئال، به معنی معمولی کلمهٔ «ایدئال»، تصوّر شده بود، که گویی انسان فعلی به بالاترین اوج تکامل و پیشرفت رسیده است، درآن صورت البتّه انسان مثالی محسوس خواهد بود. امّا آیا اصلا محتمل است که مقصود افلاطون چنین چیزی بوده باشد؟ حتّی اگر عباراتی که وی در بعضی مواقع به کار برده است این معنی را برساند، چنین مفهوم نامعقول و گزافی به هیچ وجه دربارهٔ نظریهٔ افلاطونیِ «صور» اساسی نیست. «صور» مفاهیم قائم به خود یا انواع مثالی اند، و بنابراین مفهوم قائم به ذاتِ «انسان» مفهوم و تصوّر جسمانیّت را، مثلا، شامل خواهد بود، امّا دلیلی وجود ندارد که چرا خود آن باید جسمانی باشد: در حقیقت، جسمانیّت و محسوسیّت، وقتی که به عنوان اصل موضوع پذیرفته باشیم که انسان مثالی یعنی یك **مثال**، بنا به فرض منتفی است. آیا هیچ کس تصوّر می کند که وقتی افلاطونیانِ متأخّر مثال انسان را درروح الهی قرار می دادند بدین معنی بود که یك انسان بالفعلِ انضمامی را در روح خدا قرار می دادند؟ این اعتراض به نظر می رسد که واقعاً مطلب قابل بحثی ازطرف ارسطو باشد، یعنی تا آنجا که فرض شده است که به شخصِ افلاطون راجع است، و نه اعتراضی مخصوصاً بی طرفانه و منصفانه. آن اعتراض قطعاً تعبیر بسیار خامی بر ضدّ نظریهٔ صور است؛ لیکن تفسیر کردنِ ناموجّه افلاطون با خامترین و نارساترین تفسیرِ ممکن بیفایده است.

(سه) نظریهٔ مُثُل یا صور نظریّه‌ای **محال** است.

(الف) «باید معتقد بود که محال است که جوهر، و چیزی که جوهر جوهرِ آن است، جدا از یکدیگر موجود باشند؛ بنابراین چگونه مُثُل می توانند، در حالی که جوهر اشیاء هستند، جدا از اشیاء وجود داشته باشند؟»[۲۱] صور شامل ذات و واقعیّت درونی اشیاءِ محسوسند؛ امّا چگونه اشیائی که جدا از محسوسات وجود دارند می توانند شامل ذات آن محسوسات باشند؟ به هرحال، رابطهٔ میان آنها چیست؟ افلاطون می کوشد تا این رابطه را با استعمال کلماتی مانند «بهره مندی» و «تقلید» تبیین کند، امّا ارسطو متقابلا جواب می‌دهد که «گفتن اینکه آنها الگوهایی هستند وسایر اشیاء (یعنی اشیاءِ محسوس) از آنها بهره دارند، به کاربردن کلمات

۲۰. *مابعدالطبیعه*، ۹۹۷ ب ۵ـ۱۲.
۲۱. *مابعدالطبیعه*، ۹۹۱ ب ۱ـ۳.

توخالی و استعارات شعری است.»[۲۲]

این انتقاد یقیناً یك انتقاد جدّی و مهم می بود اگر از جدایی، جدایی مکانی قصد شده بود. امّا آیا، در مورد صور، جدایی بالضروره مستلزم جدایی مکانی است؟ آیا بیشتر به معنی استقلال نیست؟ اگر صور به عنوان مفاهیم یا مُثُل قائم به خود ملاحظه شوند، جدایی ِ واقعی ِ مکانی محال خواهد بود. به نظر می‌رسد که ارسطو از دیدگاه نظریهٔ خودش استدلال می کند، که برطبق آن صورت ذاتِ درونی ِ شیءِ محسوس است. وی ادّعا می کند که بهره مندی نمی تواند هیچ معنایی داشته باشد مگر اینکه بگوییم یك صورت درونی ِ واقعی وجود دارد که با مادّه تشکیل شیء می دهند ــ تصوّر و مفهومی که افلاطون نپذیرفته است. ارسطو بحق عدم کفایت نظریهٔ افلاطونی را خاطرنشان می کند؛ امّا، در ردّ نمونه انگاری ِ[۲۳] افلاطونی، وی نیز عدم کفایت نظریهٔ خویش را، دراینکه هیچ اساس واقعی ِ متعالی برای ثبات ذوات فراهم نمی کند، آشکار می سازد.

(ب) «به علاوه، همهٔ اشیاء نمی توانند از صور به هیچ یك از معانی معمول لفظِ «از» ناشی شوند.»[۲۴] دراینجا ارسطو دوباره مسألهٔ رابطهٔ صور را با چیزهایی که گفته شده اسق که صورْ صور آنها هستند مختصراً بحث می کند، و دراین زمینه است که اعتراض می کند که اقوالِ تبیینی ِ مورداستفادهٔ افلاطون صرفاً استعاره های شعری است. البتّه این یکی از مطالب قطعی نظریهٔ افلاطونی است، و خود افلاطون ظاهراً عدم کفایت تبیینی را که کوشیده است به عمل آورد احساس کرده است. نمی توان گفت که او به طریق رضایت بخشی روشن کرده است که مقصود واقعی او از استعاراتی که به کار برده است چیست و واقعاً رابطهٔ اشیاءِ محسوس با صور کدام است. لیکن عجیب است که ارسطو، در بحث از نظریهٔ افلاطونی در *مابعدالطبیعه*، بکلّی دمیورژرا فراموش کرده است. می توان دلیلی برای این فراموشی و غفلت پیشنهاد کرد، و آن اینکه علّت نهائی ِ حرکت در عالم درنظرارسطو **علّت غائی** است. نظریهٔ **علّت فاعلی** ِ فوقِ زمینی برای او غیرقابل قبول بوده است.

(ج) صورْ اشیاءِ فردی خواهند بود مانند دیگر اشیائی که صورْ صورآنها هستند، وحال آنکه آنها نباید افراد باشند بلکه باید **کلّیّات** باشند. مثلا انسان مثالی، فردی خواهد بود مانند سقراط. به علاوه، بنابراین فرض که وقتی تعداد کثیری از اشیاء دارای نام مشترکی باشند باید

---

۲۲. *مابعدالطبیعه*، مو، ۱۰۷۹ ب ۲۴ـ۶؛ آلفا، ۹۹۱ الف ۲۰ـ۲۲.

23. exemplarism

۲۴. *مابعدالطبیعه*، آلفا، ۹۹۱ الف ۱۹ـ۲۰.

یك «صورت» یا الگوی جاوید وجود داشته باشد، ما باید یك انسان سوم (تریتوس آنتروپوس) وضع کنیم که نه تنها سقراط بلکه انسان مثالی نیز تقلید او باشد. دلیل ما این است که سقراط و انسان مثالی طبیعتِ (ماهیّت) مشترکی دارند، بنابراین باید ورای آنها یك کلّی قائم به ذات موجود باشد. امّا دراین مورد إشکال همیشه باقی است و ما تا بی نهایت پیش خواهیم رفت.[۲۵]

این انتقاد ارسطو درصورتی صادق و معتبر خواهد بود که افلاطون معتقد می‌بود که صورْ اشیاء هستند. امّا آیا او براین عقیده بود؟ اگر وی معتقد می‌بود که آنها مفاهیم قائم به ذات هستند، دیگر آنها اشیاءِ فردی به همان معنی که سقراط یك شیءِ فردی است نمی‌شدند. البتّه آنها مفاهیمِ فردی‌اند، امّا شواهدی وجود دارد که افلاطون می‌کوشیده است تا تمام عالَم مفاهیم یا مُثُل را تحت نظم درآورد، و آنها را به عنوان تشکیل دهندهٔ یك نظام مرتّب یعنی ساختمان معقول جهان لحاظ می‌کرد، و در نظر او عالَم، اگر به زبان استعاره و مجاز سخن بگوییم، همیشه می‌کوشد تا آن را تجسّم دهد، امّا، به واسطهٔ إمکان و عدم ضرورتی که در همهٔ اشیاءِ مادّی به طور اجتناب ناپذیر هست، نمی‌تواند کاملا آن را تجسّم دهد. (این امر ما را به یاد نظریهٔ هگلیِ مقولات کلّی در رابطه با اشیاءِ ممکن طبیعت می‌اندازد.)

(چهار) در مخالفت با این نظریّه که «صور» «اعداد»ند.

(الف) چندان لازم به نظر نمی‌رسد که اعتراضات و انتقادات ارسطو را به تفصیل مورد بحث قرار دهیم، زیرا نظریهٔ «صورت ـ عدد» شاید ماجرای ناموفّقی از سوی افلاطون باشد. چنانکه ارسطو خاطرنشان می‌کند، «ریاضیات برای متفکران جدید به صورت کلّ فلسفه درآمده است، هرچند ایشان می‌گویند که آن را باید برای سایر چیزها مطالعه کرد.»[۲۶]

برای بحث کلّی ارسطو دربارهٔ عدد و مسائل وابسته به آن باید به *مابعدالطبیعه* (آلفا، ۹۹۱ ب ۹ تا ۹۹۳ الف ۱۰ ومو و نو) نگاه کرد.

(ب) اگر صور عددند، چگونه می‌توانند علّت باشند؟[۲۷] اگر برای این است که اشیاءِ موجود اعداد دیگر هستند (مثلا «یك عدد انسان است، عدد دیگر سقراط، عدد دیگر کالیاس»[۲۸])، پس چرا «دسته‌ای از اعداد علّت دستهٔ دیگرند»؟ اگر مقصود این است که کالیاس یك نسبت عددیِ اجزاءِ خود است، پس مثال او نیز یك نسبت عددیِ اجزاء خواهد بود، وبنابراین یك عدد به معنای اخصّ کلمه نخواهد بود. (البتّه درنظر افلاطون صور علل

---

۲۵. *مابعدالطبیعه*، آلفا، ۹۹۰ ب ۱۵ـ۱۷؛ کاپا، ۱۰۵۹ ب ۸ـ۹.

۲۶. *مابعدالطبیعه*، ۹۹۲ الف ۳۲ ـ ب ۱.

۲۷. *مابعدالطبیعه*، ۹۹۱ ب ۹ و بعد.

28. Callias

نمونه‌ای بودند، نه علل فاعلی.)
(ج) چگونه ممکن است دو نوع عدد وجود داشته باشد؟[۲۹] اگر علاوه بر اعداد مثالی همچنین ضروری است که نوع دیگری از اعداد، که متعلّقات ریاضی اند، وضع شود درآن صورت مبنای تمییز بین دو نوع عدد چیست؟ ارسطو فکر می کند که ما فقط یك نوع عدد می شناسیم، و آن همان است که مورد بحث ریاضیدان است.

(د) امّا اعمّ از اینکه دوطبقه عدد وجود داشته باشد، یعنی صور و متعلّقاتِ ریاضی (افلاطون) یا فقط یك طبقه، یعنی اعداد ریاضی که جدا از اشیاءِ محسوس وجود دارند (اسپوزیپوس)، ارسطو اعتراض می کند که (اوّلا) اگر صور اعدادند، پس نمی توانند یگانه باشند، زیرا اجزائی که از آنها ترکیب شده اند یکی هستند (حقیقت امر این است که صور به این معنی یگانه فرض نشده اند که بدون رابطهٔ درونی با یکدیگر باشند)؛ و (ثانیاً) متعلّقات ریاضیّات «به هیچ نحو نمی توانند جداگانه وجود داشته باشند.»[۳۰] یك دلیل برای این گفته این است که اگر ما هستی جداگانهٔ متعلّقات ریاضی را قبول کنیم یك جریان نامتناهی (تسلسل) اجتناب ناپذیر خواهد بود، یعنی باید مثلا احجام مفارقی[۳۱] مطابق با اجسام محسوس، و سطوح و خطوط مفارقی مطابق با سطوح و خطوط محسوس وجودداشته باشد. لیکن همچنین باید سطوح و خطوط مفارق دیگری مطابق با سطوح و خطوط حجم مفارق موجود باشد. و امّا «این افزایش محال خواهد بود، زیرا یك دسته حجم جدا از اجسام محسوس خواهیم داشت؛ و سه دسته سطح جدا از سطوح محسوس، یعنی سطوحی که جدا از سطوح محسوس وجود دارند، و سطوحی که در احجام ریاضی هستند، وسطوحی که جدا از سطوح موجود در احجام ریاضی وجود دارند؛ و چهار دسته خط؛ و پنج دسته نقطه. علوم ریاضی دربارهٔ کدام یك از اینها بحث می کند؟»[۳۲]

(هـ) اگر جوهرِ اشیاء ریاضی است، پس منشأ حرکت چیست؟ «اگر بزرگ و کوچك باید حرکت باشند، بدیهی است که صور متحرّك خواهند بود؛ امّا اگر آنها حرکت نیستند، حرکت از کجا ناشی می شود؟ اگر نتوانیم این را پاسخ بدهیم، تمام مطالعهٔ طبیعت باطل می شود.»[۳۳] (چنانکه قبلا اشاره شد، افلاطون کوشش کرد تا منشأ حرکتی غیر ازخود صور، که بی حرکتند، ارائه کند.)

(پنج) بعضی از آنچه ارسطو در باب موضوع ریاضیّات افلاطون و اعداد مثالی می گوید

---

۲۹. *مابعدالطبیعه*، مثلا ۹۹۱ ب ۲۷ ـ ۳۱. ۳۰. *مابعدالطبیعه*، ب ۱۰۷۷ ـ ۱۲۱۴.
۳۱. جسم تعلیمی (درمقابل جسم طبیعی)، به تعبیر حکمای اسلامی. ـــ م.
۳۲. *مابعدالطبیعه*، ۱۰۷۶ ب ۲۸ـ۳۴. ۳۳. *مابعدالطبیعه*، آلفا، ۹۹۲ ب ۷ـ۹.

تفسیر نارسایی از نظریهٔ افلاطونی است مبنی بر اینکه گویا مثلا افلاطون تصوّر کرده است که متعلّقات ریاضی یا صورْ اشیاء هستند. به علاوه، خود ارسطو درمقابل نظریهٔ انتزاعی ریاضیّات با إشکال بزرگی مواجه است (از نظر ارسطو، مثلا هندسه‌دان متعلّقات ریاضیِ مفارقی را ملاحظه نمی‌کند، بلکه اشیاءِ محسوس را به طور انتزاعی یعنی برطبق یك دیدگاه خاص، مطالعه می‌کند)، بدین معنی که ما نمی‌توانیم مثلا دایرهٔ کامل را از طبیعت انتزاع کنیم، زیرا درطبیعت دایرهٔ کاملی که بتوانیم انتزاع کنیم وجود ندارد، درحالی که از طرف دیگر دشوار است که دریابیم چگونه می‌توانیم یك دایرهٔ کامل رابه وسیلهٔ «تصحیح» دوایرِ ناقص طبیعت، وقتی ندانیم که دوایر طبیعت ناقصند، تصور کنیم مگر اینکه قبلا بدانیم که یك دایرهٔ کامل چیست. ارسطو می‌تواند به این إشکال یکی از این دوجواب رابدهد، یا آنکه اگرچه دوایر کامل واقعاً در طبیعت وجود ندارد، مع هذا آنها به عنوان مرئی فرض شده‌اند، و این برای انتزاع تصوّردایرهٔ کامل کافی است، یا آنکه أشکال و تعاریف ریاضی بیش و کم فرضهای دلخواه و مِن عندی هستند، به طوری که شرط اصلی درریاضیّات سازگار بودن و منطقی بودن است، بدون آنکه این فرض ضروری باشد که مثلا هرنوع هندسه منطبق بر عالَم «واقعی» باشد، یا ازسوی دیگر یك عالم مثالیِ مطابق با آن وجود دارد، به گونه‌ای که این نوع هندسه انعکاس یا ادراك ذهنی آن است.

به طور کلّی، خاطرنشان می‌کنیم که ما نمی‌توانیم از افلاطون یا ارسطو صرف نظر کنیم، بلکه باید حقیقت هردو را با هم درآمیخت. این کاری است که نوافلاطونیان درانجامِ دادن آن کوشیدند. مثلا، افلاطون صور را به عنوان علل نمونه‌ای وضع کرد: افلاطونیان متأخّر آنها را در خدا قرار دادند. با تغییراتی، این نظر درست است، زیرا ذات الهی نمونهٔ غائی همهٔ مخلوقات است.[۳۴] از سوی دیگر، افلاطون فرض می‌کند که ما دربارهٔ صور معرفت مستقیم داریم، یا می‌توانیم داشته باشیم. و حال آنکه ما یقیناً معرفتی مستقیم از مُثُل الهی آن گونه که مالبرانش[۳۵] تصوّر کرده است نداریم. ما فقط از کلّیِ بیان شده معرفت مستقیم داریم، و این کلّیِ بیان شده به طور خارجی، یعنی به عنوان کلی، فقط در جزئیات وجود دارد. بنابراین

---

۳۴. توماس آکوئینی، که دربارهٔ مُثُل الهی از اگوستین نقل قول می‌کند، تعلیم می‌دهد که در روح الهی کثرتی از مُثُل هست (مجموعهٔ *الهیّات*، بخش اول، ۱۵، ۲)، و این عقیدهٔ افلاطون را که آنها «درخارج از» روح الهی وجود دارند رد می‌کند (رجوع کنید به مجموعهٔ *الهیّات*، اوّل، ۱۵، ۱). وی توضیح می‌دهد که منظورش این نیست که کثرتی از انواع عرضی در خدا هست، بلکه این است که خداوند، در حالی که ذات خود را کاملا می‌شناسد، می‌داند که کثرتی از مخلوقات می‌توانند از او تقلید (یا بهره گیری) کنند.

35. Malebranche

مامثال نمونه‌ایِ خارجی را درخدا، ذات نوعی را در شیءِ جزئی، و کلّی انتزاعی را در اذهانمان داریم. از این دیدگاه انتقاد ارسطو از افلاطون موجّه به نظر می‌رسد، زیرا کلّی، که از آن معرفت مستقیم داریم، صرفاً طبیعت شیءِ فردی است. بنابراین به نظر می‌رسد که هم افلاطون و هم ارسطو را برای تشکیل چیزی شبیه یك نظریّهٔ کامل فلسفی لازم داریم. دمیورژ افلاطون را باید با «فکرِ فکر»[۳۶] (نوئزیس نوئزئوس) ارسطو یکی گرفت، صور سرمدی باید به خدا برگردانده شوند، و نظریهٔ ارسطو دربارهٔ کلّی انضمامی، همراه با نظریهٔ ارسطوئیِ انتزاع، باید پذیرفته شود. هیچ یك از این دو متفکّر بزرگ را نمی‌توان دقیقاً در موضعی که اختیار کرده است پذیرفت و درحالی که درست است که باید به انتقاد ارسطو از نظریهٔ افلاطونی صوررارزش نهاد، اشتباه بزرگی است اگر تصوّر شود که آن نظریه سخیف و بی معنی است، یا اینکه می‌توان از آن بکلّی صرف نظر کرد. فلسفهٔ اُگوستینی، از طریق فلسفهٔ نوافلاطونی، بشدّت وقوّت بافکر افلاطون درآمیخته است.

هرچند مورد قبول است که انتقاد اساسی ارسطو از نظریهٔ صور افلاطونی، و اینکه آن نظریه مستلزم جدایی (خوریسموس) است، موجّه است، و نظریهٔ افلاطونی نمی‌تواند برپای خود بایستد بلکه احتیاج دارد که نظریهٔ ارسطو دربارهٔ صورت درونی (که ما به طور انتزاعی در کلّیّتش ملاحظه می‌کنیم) آن را تکمیل کند، ما برروی هم بیانی مبتنی بر هواخواهی از انتقادات ارسطو ارائه ندادیم. ممکن است پرسیده شود «چگونه شما می‌توانید بگویید که اقوال ارسطو در مورد تعلیم افلاطون باید جدّی تلقّی شود؟ اگر بیان ارسطو از آنچه افلاطون تعلیم کرده درست و صحیح است؛ پس انتقاداتش از نظریهٔ افلاطونی کاملا موجّه است، و حال آنکه اگر انتقادات وی نظریهٔ افلاطونی را بد و غلط معرّفی کرده، پس یا عمداً آن نظریّه را بد و غلط معرّفی کرده یا آن را نفهمیده است.»

اوّلا، بایدپذیرفت که ارسطو، لااقل در ذهن خویش، نظریهٔ خود افلاطون را مورد حمله قرارمی‌دهد، و نه صرفاً نظریهٔ بعضی از افلاطونیان را به عنوان متمایز از افلاطون: مطالعهٔ دقیق *مابعدالطبیعه* اجازهٔ فرض دیگری نمی‌دهد. ثانیاً، باید قبول کرد که ارسطو، هرچند درآغاز شاید صورتی از نظریهٔ افلاطونی را که در آکادمی تعلیم داده می‌شد مورد حمله قرار می‌داد، بخوبی با مضمون و محتوای محاورات منتشر شده آشنا بود، ومی‌دانست که برخی از انتقادات خود او قبلا در *پارمنیدس* مطرح شده است. ثالثاً، دلیلی برای این فرض وجود ندارد که نظریهٔ افلاطونی چنانکه در آکادمی تعلیم می‌شد متضمّن عدول یا ردّ نظریه‌ای بوده که درآثار منتشرهٔ

۳۶. ارسطو خدا را به عنوان فکر فکر (فکری که به خود می‌اندیشد) تعریف می‌کند. ـــ م.

افلاطون پرورانده شده است: اگر قضیّه این بوده است، منطقاً می‌توانیم انتظار داشته باشیم که ارسطو اشاره‌ای به این امر کرده باشد؛ درحالی که برعکس، چون وی هیچ اشاره‌ای به چنین تغییر نظری از طرف افلاطون نکرده است، ما حق نداریم بدون داشتن دلیلی بهتر از آنچه می‌توان ارائه کرد قائل به چنین تغییری باشیم. صورت ریاضیِ آن نظریّه احتمالاً برای آن بوده است که مکمّل آن نظریه یا بهتر بگوییم، توجیه و توضیح نظری آن و به عبارت دیگر تفسیری «باطنی»[۳۷] از آن باشد (البته درصورتی که کسی بخواهد کلمه‌ای با تداعیهای تااندازه‌ای مایهٔ تأسّف به کار ببرد، بدون اینکه در عین حال مقصودش این باشد که تفسیر ریاضی نظریّه‌ای **دیگر** و **متفاوت** بوده است). بنابراین ارسطو آنچه را به عنوان نظریهٔ افلاطونیِ مُثُل لحاظ می‌کرد از هردوجنبه‌اش مورد حمله قرار می‌داد. (با این همه، باید به خاطر داشت که *مابعدالطبیعه* کتابی پیوسته نیست، که برای انتشار نوشته شده باشد، و ما نمی‌توانیم بدون دردسر فرض کنیم که ارسطو به همهٔ اعتراضاتی که بر ضدّ نظریهٔ افلاطونی دردرسهای خود مطرح می‌کرده از نظر اهمّیّت به یك چشم می‌نگریسته است. آدمی ممکن است در درسهای خود چیزهایی بگوید که، لااقل به همان صورت، در کتابی که قصد انتشار آن را دارد نخواهد گفت.)

پس به نظر می‌رسد که ما با یك قیاس دوحدّیِ[۳۸] ناهنجار مواجه باشیم. یا افلاطون، علی‌رغم إشکالاتی که خود او دریافته و در *پارمنیدس* مطرح کرده است، به آن نظریّه به همان صورتی که موردانتقاد ارسطو بوده اعتقاد داشته (که دراین صورت چنین می‌نماید که افلاطون نظری ابلهانه داشته است) یا ارسطو نظریهٔ افلاطونی را بد فهمیده است (که دراین صورت ارسطوست که ابله به نظر می‌آید). امّا ما تصمیم نداریم که قبول کنیم که افلاطون ابله بود یا ارسطو، و هر بحثی دربارهٔ این مسأله که ضرورةً مستلزم هریك از این دو فرض باشد به نظر ما مردود و ناپذیرفتنی است. اینکه افلاطون از یك سو هرگز واقعاً به نحو خرسندکننده‌ای مسألهٔ «جدایی» را حل نکرد، و اینکه ارسطو از سوی دیگر با ریاضیّات عالی زمان خود کاملاً آشنا نبود، نشان نمی‌دهد که هیچ یك از آنان ابله بوده باشد و این را به آسانی می‌توان پذیرفت؛ امّا این پذیرش بدیهی است که إشکالی را که انتقادات ارسطو دربردارد حل نمی‌کند، و نظریهٔ افلاطونی به حدّ افراط ساده جلوه داده شده است، و ارسطو به محاورات کم اشاره می‌کند و دربارهٔ دمیورژ ساکت است. امّا شاید بتوان راهی برای رفع این مشکل یافت. ارسطو، که بخوبی آگاه است که افلاطون مسألهٔ «جدایی» را به نحو رضایت‌بخش حل نکرده است، از

37. esoteric 38. dilemma

نظریهٔ استاد کناره گرفت و دیدگاهی کاملا متفاوت اتّخاذ کرد. هنگامی که وی آن نظریّه را از **این دیدگاه** ملاحظه می‌کرد، طبیعی بود که درنظرش چیزی عجیب و نامربوط جلوه کند. بنابراین ممکن است خود را محق دانسته باشد که بر خصیصهٔ عجیب و غریب این نظریه به منظور پیش بردن مقاصد جدالی خود تأکید ورزد. می‌توان از مورد هگل به عنوان مورد مشابه یاد کرد. برای کسی که معتقداست که نظام هگلی یك تردستی عقلیِ محض یا یك امر عجیب و غریب است، هیچ چیز آسانتر از این نیست که به منظور پیش بردن مقاصد جدالی خود عناصر بی شك ضعیف این نظام را ضعیف‌تر از آنچه هست نشان دهد و حتّی آن را بد معرّفی کند، ولو آنکه منتقد، با اعتقاد به اینکه آن نظام از بُن غلط است، حقّاً متّهم به بد معرّفی کردنِ عمدی نشود. ما خواستار آن بودیم که منتقد به مقتضای رعایت دقّت تاریخی طور دیگری عمل کرده بود، لیکن به این دلیل که وی اغراق‌آمیز کردن نقش منتقد را برگزیده است به او لقب ابله نمی‌دهیم. البتّه من این عقیده را رد می‌کنم که ارسطو نسبت به افلاطون همان عنادی را در دل احساس می‌کرد که شلینگ[39] و شوپنهاور[40] نسبت به هگل احساس می‌کردند، لکن به نظر من ارسطو نقش منتقد را به حدّ افراط رسانده و در معرّفی مطالب ضعیف در نظریّه‌ای که به نظر وی خطا آمده راه اغراق پیموده است. در مورد سکوتش دربارهٔ دمیورژ، باید گفت که این امر لااقل تا اندازه‌ای قابل توجیه است اگر به یادآوریم که ارسطو افلاطون را از دیدگاه خودش (یعنی دیدگاه ارسطو) انتقاد کرده و مفهوم دمیورژ به نظر او غیرقابل قبول بوده است و به عبارت دیگر آن را جدّی تلقّی نکرده است. به علاوه، اگر ارسطو دلیلی برای این اعتقاد داشت که دمیورژِ *تیمائوس* تا اندازهٔ زیادی یك تصویر تمثیلی (سمبُلیك) است، و اگر افلاطون هرگز طبیعت یا وضع و حال «روح»[41] (عقل) یا «نفس»[42] را، حتّی درآکادمی، به طور کامل مطرح و بیان نکرده است، پس خیلی مشکل نیست که بفهمیم چرا ارسطو، که به هیچ نحوهٔ تشکیل جهانِ حادث و مصنوع معتقد نبوده، تصویر دمیورژ را درانتقاد خود از نظریهٔ مثالی کاملا نادیده گرفته است. ممکن است وی در نادیده گرفتن آن تا این حدّ ناموجّه بوده باشد، لیکن ملاحظات سابق الذکر شاید فهمیدنِ این نادیده گرفتن را آسانتر سازد. فرضها و پیشنهادهایی که ما کردیم ممکن است کاملا خرسندکننده نباشد، و بی شك در معرض انتقاد جدّی باقی می‌ماند، امّا لااقل این امتیاز را دارد که برای ما ممکن می‌سازد که از بن بست اعتقاد به اینکه یا افلاطون ابله بوده یا ارسطو نجات یابیم. با این همه، انتقاد ریشه‌ای ارسطو از نظریهٔ افلاطون کاملا موجّه است، زیرا افلاطون با به کار بردن کلمات «تقلید» و «بهره‌مندی» صریحاً این را می‌رساند که عنصری

39. Schelling 40. Schopenhauer 41. Mind 42. Soul

صوری، یعنی اصل دوام و ثبات نسبی در اشیاءِ مادّی، وجود دارد، و حال آنکه از سوی دیگر، به واسطهٔ عدم توفیق درتهیّه و عرضهٔ نظریه‌ای دربارهٔ صورت جوهری، در بیانِ این عنصر صوریِ درونی کامیاب نشد. ارسطو حقّاً این عنصر را تدارك کرد، لیکن، با توجّه به اینکه (بازبحق) صور افلاطونی، که «جدا و مفارق» است، نمی‌توانست این عنصر را تبیین کند، وی متأسفانه با ردّ مذهب نمونه گرایی افلاطونی بکلّی راه افراط درپیش گرفت: او با بررسی نظریهٔ افلاطونی ازدیدگاه یك زیست شناس اوّلا و اصلا (با اصرار یك زیست شناس بر غایت درونی) و ازدیدگاه خداشناختی که در *مابعدالطبیعه* (کتاب ۱۲) آن را مورد مطالعه قرارداد، نمی‌دانست با نمونه گراییِ افلاطونی، فلسفهٔ ریاضی افلاطونی، و دمیورژ افلاطونی چه کار کند. بدین ترتیب طرز تلقّی ارسطو نسبت به نظریهٔ افلاطون، وقتی در پرتو نظام خود ارسطو ملاحظه شود، کاملا قابل فهم است.

۵. امّا اگرچه ارسطو درمورد نظریهٔ افلاطونیِ مُثُل یا صورِ مفارق انتقادی مخالفت‌آمیز وارد می‌کند، با افلاطون موافقت کامل دارد که کلّی صرفاً مفهومی ذهنی یا حالتی از بیان لفظی نیست (**کلّیِ بعد از کثرت**)، زیرا مطابق کلّی در ذهن ذات نوعی در شیء (عین)[۴۳] وجود دارد، هرچند این ذات به حالت جدا **خارج از ذهن** موجود نیست: فقط در ذهن و به واسطهٔ فعّالیّت ذهن جدا شده است. ارسطو مانند افلاطون اعتقاد راسخ داشت که کلّی متعلّق علم است: پس نتیجه می‌شود که اگر کلّی به هیچ وجه واقعی نیست و هیچ گونه واقعیّت عینی ندارد، معرفت علمی وجود ندارد، زیرا علم فرد را از این حیث که فرد است مورد بحث قرار نمی‌دهد. کلّی واقعی است، نه تنها در ذهن بلکه همچنین در اشیاء نیز واقعیت دارد، هرچند هستیِ در شیء مستلزم آن کلّیّت صوریِ که در ذهن دارد نیست. افراد که به نوع واحد متعلّق اند جواهر واقعی هستند، امّا آنها دریك کلّیِ عینی که تعداداً در همهٔ اعضاءِ طبقه یکی است شرکت ندارند. این ذات نوعی تعداداً در هر فرد طبقه متفاوت است، امّا، از سوی دیگر، نوعاً در تمامِ افراد طبقه یکی است (یعنی همهٔ آنها نوعاً شبیه‌اند)، و این شباهتِ عینی اساس واقعی برای کلّی انتزاعی است، که در ذهن وحدت[۴۴] عددی دارد و می‌تواند بی‌تفاوت محمولِ همهٔ اعضاءِ طبقه باشد. پس افلاطون و ارسطو دربارهٔ خصیصهٔ علم حقیقی، که متوجّه عنصر کلّی در اشیاء یعنی شباهت نوعیّه است، همعقیده اند. عالِم با تکّه‌های جزئی طلا به عنوان جزئی سروکار ندارد، بلکه با ذات طلا، با آن شباهت نوعیّه که در همهٔ تکّه‌های جزئی طلا یافت می‌شود، یعنی با این فرض که طلا یك نوع است، سروکاردارد. «سقراط به وسیلهٔ تعاریف خود به این نظریه (یعنی نظریهٔ

43. object 44. identity

افلاطونی) تحرّك بخشید، امّا آنها (یعنی کلّیات) را از جزئیات جدا نکرد؛ و دراین باره بحق فکر کرد که نباید آنها را جدا کرد. این از نتایج حاصله واضح است، زیرا بدون کلّی تحصیل معرفت ممکن نیست، امّا جدایی علّت اعتراضاتی است که دربارهٔ مُثُل مطرح شده است.»[۴۵] بنابراین، به **طوردقیق** بگوییم، هیچ کلّیِ عینی در نظر ارسطو وجود ندارد، بلکه یك اساس عینی در اشیاء برای کلّی ذهنی[۴۶] در ذهن وجود دارد. «اسب» کلّی یك مفهوم ذهنی است، امّا یك بنیان عینی درصور جوهریّه که از اسبهای جزئی خبر می‌دهند دارد.

افراد به طور حقیقی جوهر (اوسیا) هستند. آیا کلّیات جوهرند، یعنی آیا عنصر نوعی، اصل صوری، آن چیز که فرد را در طبقهٔ نوعیش قرار می‌دهد، جوهر نامیده می‌شود؟ ارسطو می‌گوید نه، مگر به معنی ثانوی و مشتق. تنها فرد است که موضوع حمل است وخودش محمول دیگران نیست. امّا نوع می‌تواند به معنی ثانوی جوهر نامیده شود وحقّ این عنوان را دارد، زیرا عنصر ذاتی واقعیّتی عالیتر از فرد من حیث هو فرد دارد و متعلّق علم است. بنابراین ارسطو فرد را جوهر اوّلی (پروتای اوسیای) و نوع را جوهر ثانوی (دویترای اوسیای) می‌نامد.[۴۷] به این نحو ارسطو خود را در معرض اتّهام تناقض قرارداده است. تناقضِ مورد ادّعا عبارت است از این که اگر فقط فرد به نحو حقیقی جوهر (اوسیا) است و اگر علم با جوهر سروکار دارد، بالضروره نتیجه می‌شود که فرد متعلّق حقیقی علم است، درصورتی که ارسطو در حقیقت ضدّ این را تعلیم می‌کند، بدین معنی که علم با کلّی سروکار دارد نه با فرد من حیث هو فرد. به عبارت دیگر، ارسطو تعلیم می‌کند که علم با جوهر سروکار دارد و فرد جوهر به معنی اوّلی است، وحال آنکه ازسوی دیگر تعلیم می‌کند که کلّی دارای کیفیّتی عالی تر و متعلّق حقیقی علم است، که به نظر می‌رسد با آنچه بنابرمقدّمات خویش تعلیم می‌کند تقابل و تضادّ صریح دارد.

در جواب این اتّهام ناقض با خود، می‌توانیم دو پاسخ بدهیم. (یك) اگر توجّه کنیم که **منظور** ارسطو چیست، تناقضِ واقعی وجود ندارد. وقتی وی می‌گوید که فرد در حقیقتِ امر جوهر است و تنها فرد حقیقةً جوهر است، مقصودش ردّ این نظریهٔ افلاطون است که کلّی یك

---

۴۵. *مابعدالطبیعه*، مو، ۱۰۸۶ ب ۲ـ۷. ما می‌توانیم مقایسه کنیم با کاپا، ۱۰۵۹ ب ۲۵ـ۲۶ («هرقاعده و هر عملی [ناشی] از کلّیات است») و زتا ۱۰۳۶ الف ۲۸ـ۲۹ («تعریف [ناشی] از کلیات و از صورت است»).

46. subjective

۴۷. مقولات ۵. باید توجّه داشت که کلمات **اوّل** و دوم از حیث ارزشها مطرح نیستند، بلکه اوّل یا دوم **نسبت به ما** (پرُس هِماس) معنی می‌دهند. ما اوّل افراد را می‌شناسیم و کلّیات را فقط به طور ثانوی از طریق انتزاع می‌شناسیم. لیکن ارسطو از نظر خود که کلّی یك متعلّق علم است و واقعیّتی عالیتر از فرد من حیث هو فرد دارد عدول نمی‌کند.

جوهر جدا و مفارق است، امّا قصدش انکار این سخن نیست که کلّی، به معنی عنصر صوری یا نوعی در اشیاء، واقعی است. فرد حقیقةً جوهر است، امّا چیزی که آن را جوهری از این یا آن نوع می‌سازد، چیزی که عنصر اصلی درشیء است و متعلّق علم است، عنصر کلّی است، یعنی صورت شیء، که ذهن انتزاع می‌کند و در کلّیّت صوری تصوّر و درك می‌کند. بنابراین وقتی می‌گوید که کلّی متعلّق علم است با خود در تناقض نیست، زیرا انکار نکرده است که کلّی واقعیّتی عینی دارد بلکه فقط این را انکار کرده است که کلّی هستی مفارق و جدا دارد. کلّی واقعی است در فرد: اگر در واقعیّت عینی‌اش ملاحظه شود متعالی نیست، بلکه درونی است، یعنی کلّیِ انضمامی است. تنها فرد به معنی حقیقی جوهر است، لیکن شیءِ محسوسِ فردی مرکّب است، و عقل، در معرفت علمی، به عنصر کلّی متوجّه است، که هرچند فقط به طور انضمامی وجود دارد، واقعاً به عنوان یك عنصر فرد موجود است. بی شك ارسطو تحت تأثیر این حقیقت است که افراد از میان می‌روند، وحال آنکه نوع باقی می‌ماند. بدین ترتیب اسبهایِ فردی از میان می‌روند، در صورتی که طبیعت اسبها در اعقاب متوالی اسبها یکسان (نوعاً، اگرچه نه تعداداً) باقی می‌ماند. طبیعت اسبهاست که دانشمند ملاحظه می‌کند، و نه صرفاً رخش[48] یا هر اسب فردیِ دیگر را. (دو) حتّی در کلمات و اصطلاحات هم ارسطو واقعاً با خود در تناقض نیست، زیرا وی صریحاً دو معنی برای جوهر (اوسیا) تشخیص می‌دهد. جوهر به معنی اوّلی جوهر فردی است، که از مادّه و صورت ترکیب شده است: جوهر به معنی ثانوی عنصر صوری یا ذات نوعی است که مطابق است با مفهوم کلّی. جواهر اوّلیه (پروتای اوسیای) اشیائی هستند که محمول یکدیگر نیستند، بلکه چیزی دیگر (یعنی عَرَض یا سیمبِبِکوس) محمول آنهاست. جواهر به معنی ثانوی (دویترای اوسیای) طبیعت (ماهیّت)، به معنی ذات نوعی، هستند، یعنی چیزی که مطابق است با مفهوم کلّی، جوهری که برطبق عقل است (هِ کاتاتون لوگون اوسیا). به علاوه، وقتی ارسطو از جواهر اوّلیه و ثانویه سخن می‌گوید، منظورش اوّلی و ثانوی از نظر ماهیّت، منزلت، یا زمان نیست، بلکه اوّلی و ثانوی نسبت به ماست.[49]

---

۴۸. درمتن اصلی Black Beauty آمده است که نام اسبی است در یکی از قصه‌های کودکان. ما درترجمه به جای آن رخش آوردیم تا مطلب برای خوانندهٔ فارسی زبان مفهوم‌تر باشد. ــ م.

۴۹. پروفسور زلّر خاطرنشان می‌کند: «البتّه این یك تناقض است که واقعیتِ عالیتر را به صورت، که همیشه کلّی است، بدهند، درمقایسه با آنچه مرکّب از صورت و مادّه است، و درعین حال ادّعا کنند که فقط کلّی متعلق معرفت است که فی نفسه مقدّم است و بهتر شناخته شده است. نتایج این تناقض درسراسر نظام ارسطو مشاهده می‌شود.» (*طرحها*، ص ۲۷۴.) این سخن بیان خوبی دربارهٔ تناقضِ ادّعا شده نیست.

جوهر فردی، یا اوسیا آیْستِته (جوهر محسوس)، مرکّب (سونولون) است از موضوع یا زیرنهاد[50] (هیپوکیمنون: موضوع، یا هوله: مادّه) وذاتِ صورت. به جوهر فردی حالات (پاته: انفعال) و نِسَب (پرُس تی) تعلّق می گیرد، که برطبق نُه مقولهٔ عَرَضی مشخّص می شوند. کلّی در متعلّق علم شدنِ مقام نخست را دارد، وبنابراین به یك معنی عالیتر از آنچه صرفاً جزئی است واقعیّت دارد. کلّی یقیناً فقط در جزئی وجود دارد، امّا از اینجا نتیجه نمي شود که نمی توانیم کلّی را در کلّیّتش متعلّق علم قرار دهیم، بلکه نتیجه می شود که نمی توانیم کلّی را جز از طریق ادراك فرد درك کنیم.

آیا چنانکه ارسطو فکر می کند درست است که کلّیات برای علم ضروری است؟ (یك) اگر منظور از علم معرفت کلّی است، جواب واضح است. (دو) اگر مقصود از علم حکمت به معنایی است که ارسطو به کار می برد، آنگاه کاملا درست است که بگوییم که فیلسوف با جزئی به عنوان جزئی کاری ندارد. مثلا اگر فیلسوف دربارهٔ وجودممکن[51] بحث می کند، دربارهٔ این یا آن وجود ممکن جزئی از این حیث که جزئی است فکر نمی کند، بلکه با وجود ممکن در طبیعت ذاتیش سروکار دارد، ولو آنکه موجودات ممکن جزئی را به عنوان مثال به کار ببرد. اگر وی به موجودات ممکن جزئی که عملا مورد تجربه بوده است، یا توسّط خود او یا دیگرانی که به گواهی آنها می تواند اعتماد کند، محدود بود، در آن صورت استنتاج او به همان موجودات جزئی محدود می بود، در صورتی که وی به عنوان فیلسوف می خواهد به یك نتیجهٔ کلّی که برای همهٔ موجودات ممکنِ جزئی صادق باشد برسد. (سه) اگر منظور از علم «علم» به معنایی که ما امروز این کلمه رابه کار می بریم باشد، پس باید بگوییم که، معرفتِ ذات کلّیِ طبقه‌ای از موجودات هرچند یقیناً مطلوب و کمال مطلوب است، ضروری نیست. مثلا گیاه شناسان می توانند در طبقه بندی گیاهان بدون دانستنِ تعریف ذاتی نباتاتِ موردبحث نیز کار خود را بخوبی پیش ببرند. برای آنان کافی است که بتوانند پدیده هایی بیابند که برای تحدید و تعریف یك نوع کافی باشد، صرف نظر از اینکه ذات نوعی واقعی بدین وسیله تعریف شود یا تعریف نشود. قابل توجّه است که وقتی فلاسفهٔ مَدرسی می خواهند تعریفی جامع ارائه دهند غالباً می گویند «انسان یك حیوان عاقلِ است.» آنان به ندرت به خود جرأت می دهند که تعریف ذاتی از گاو یا گل آلاله بدهند. ما غالباً باید با آنچه ممکن است ذات «لفظی»، در مقابل ذات واقعی، بنامیم خرسند باشیم. مع هذا حتّی دراین مورد معرفتِ **بعضی** خصائص کلّی ضروری است. زیرا ولو آنکه شما نتوانید فصل یك نوع را تعیین کنید، مع ذلك اگر بخواهید آن را تعریف کنید

---

50. substratum 51. contingent

باید برخی خصائص کلّی را که تمام طبقه داراست برای تعریف به دست آورده باشید. فرض کنید که «حیوان ناطق [عاقل]» تعریف واقعی انسان است. حال، اگر نتوانستید این تعریف را به دست آورید بلکه ناچار انسان را به عنوانِ مثلا یك جانور دوپای بی پَر که از روی قصد سخن می‌گوید توصیف کردید، معرفت کلّیاتِ «بی پری» و «از روی قصد سخن گفتن» را ضمناً می‌رسانید. بدین سان حتّی طبقه بندی یا توصیف به وسیلهٔ خصائص عَرَضی به نظر می‌رسد که به نحوی مستلزم تشخیص کلّی است، زیرا آدمی حتّی اگر نتواند نوع را به نحو شایسته تعریف کند آن را تشخیص می‌دهد. چنان است که گویی شخص معرفت مبهم کلّی دارد، امّا نمی‌تواند آن را درست تعریف کند یا به طور واضح دریابد. تعریف کلّی، به معنی تعریف ذاتیِ واقعی، بدین ترتیب به هر حال همچنان کمال مطلوب است، ولو آنکه علم تجربی در عمل بتواند بدون دست یافتن به آن کار خودرا پیش ببرد، و ارسطو البتّه از علم در نوع کمال مطلوبش سخن می‌گوید. وی هرگز با نظریّات تجربی و نومینالیستیِ مثلا جان استوارت میل[52] موافق نیست، هرچند بی شك قبول دارد که ما غالباً باید به جای تعریف حقیقی به توصیف قناعت کنیم.

۶. بنابراین ارسطو نمی‌پذیرد که متعلّقات ریاضیّات یا کلّیّات جواهرند. در *مابعدالطبیعه*، آنجا که می‌خواهد نظریهٔ افلاطونی را رد کند، همین قدر به این اکتفا می‌کند که منکر جوهر بودن آنها شود هرچند در مقولات، چنانکه دیدیم، آنها را جواهر ثانوی یا جواهر به معنی ثانوی و مشتق می‌نامد. به هر حال، فرد است که به طور حقیقی جوهر است، وفقط فرد. امّا نکتهٔ دیگری هست که باید مورد توجّه باشد. بنابر نظر ارسطو[53]، افراد محسوس به سبب وجود عنصر مادّی درآنها، که آنها را فسادپذیر و نسبت به معرفت ما مبهم می‌سازد، قابل تعریف نیستند. از سوی دیگر، جوهر أصالةً ذات یا صورت تعریف شدنیِ یك شیء است، اصلی که به موجب آن عنصر مادّی شیءِ انضمامیِ متعیّن می‌شود.[54] از اینجا نتیجه می‌شود که جوهر أصالةً صورت است که فی نفسه غیرمادّی است، به طوری که اگر ارسطو با این قول آغاز کند که اشیاءِ محسوسِ فردی جوهرند، جریان فکر اووی را به جانب این نظرِ می‌کشاند که تنها صورت محض به نحو حقیقی و أصالةً جوهر است. امّا تنها صوری که واقعاً مستقلّ از مادّه اند خدا و عقول افلاك و عقل فعّال در انسان هستند، به طوری که این صور أصالةً جوهرند. پس اگر مابعدالطبیعه جوهر را مطالعه می‌کند به آسانی دریافته می‌شود که مابعدالطبیعه معادل «الهیّات»[55] است. یقیناً

---

52. J.S.Mill

۵۳. *مابعدالطبیعه*، کتاب هفتم (زتا)، ۱۵.   ۵۴. همان جا، ۱۷

55. theology

نامعقول نیست که دراینجا تأثیر فلسفهٔ افلاطون را بازیابیم، زیرا، علی‌رغم اینکه ارسطو نظریهٔ مُثُل افلاطونی را رد می کند، آشکارا مادّه را عنصری می‌داند که برای فکر غیرقابل نفوذ و غیرقابل ادراك است و حال آنکه صورت محض راقابل ادراك می‌داند. گفته نشده است که ارسطو دراین تفکّر به خطا رفته است، اما، درست یا نادرست، واضح است که این طرز تفکّر میراث فلسفهٔ افلاطونی است.

۷. ارسطو، چنانکه دیدیم، چهار اصل ارائه می‌دهد: هِ[۵۶] هوله یا مادّه، تواَیدُس یا صورت، تو هودِن هِ کینِزیس ـــ منشأ حرکت یا علّت فاعلی، و تو هو هِنِکا (آنچه از برای آن است) یا علّت غائی. تغیّر یا حرکت (یعنی حرکت به معنی عامّ کلمه، که شامل هر انتقالی از حدّی به حدّی است، مانند تغیّر رنگ یك برگ از سبز به قهوه ای) واقعیتی است در جهان، علی‌رغم ردّ وانکار تغیّر به عنوان توهّم توسّط پارمنیدس، و ارسطو واقعیت تغیّر را مورد توجّه وبررسی قرار می‌دهد. وی دریافت که چندین عامل درکار است، که حقّ هر یك را باید ادا کرد. مثلا موضوعِ (زیرنهاد یا مادّه) تغیّر باید موجود باشد، زیرا در هر تغیّری که ما مشاهده می کنیم چیزی هست که تغییر می کند. درخت بلوط از میوهٔ بلوط و تخت از چوب ناشی می‌شود: چیزی هست که متغیّر است و تعیّن جدیدی می‌پذیرد. این چیز نسبت به این تعیّن جدید در آغاز در حال قابلیّت (دینامیس: قوّه) است؛ سپس تحت تأثیر علّتی فاعلی (تو هودن هِ کینزیس = از آنجا که حرکت آغاز می‌شود) فعلیّتِ (اِنْتِلِخیا) جدید می‌یابد. مرمر که مجسّمه ساز روی آن کار می کند قوّه و استعداد دریافت صورت یا تعیّن جدید را که مجسّمه ساز به آن می‌دهد، یعنی صورت مجسّمه، دارد.

حال، وقتی که مرمرْ صورت مجسّمه به خود می گیرد، درواقع تغییر کرده است، امّا این تغیّر فقط بالعرض است، به این معنی که جوهر هنوز مرمر است، لیکن شکل یا هیئتش متفاوت است. امّا در بعضی موارد جوهر به هیچ وجه یکسان و عین خود باقی نمی‌ماند: بدین ترتیب وقتی گاو علف را می‌خورد، علف در عمل هضم جذب می‌شود ویك صورت جوهریِ تازه می گیرد. وچون به نظر می‌رسد که، اگر به طور مطلق سخن بگوییم، هرچیزی درنهایت امر به چیزی دیگر تغییر می‌یابد، ظاهراً یك موضوع (مادّه) نهائی وجود دارد که خصائص معیّنی از خود ندارد، بلکه صرفاً قابلیّت من حیث هی است. این است منظور ارسطو از«مادهٔ اوّلیّه‌ای که

---

۵۶. هه (هِ) و هو (هُ) و تو (تُ) درزبان یونانی حرف تعریف (ال درعربی) به ترتیب برای مؤنّث ومذکّر وخنثی (وتا برای جمع خنثی) است. ـــ م.

موضوع برای هرچیز است» (هِ پروته هِکاستو هیپو کِیمِنه هوله)[۵۷] ـــ مادّهٔ اوّلیهٔ مَدرسیان ـــ که درهمهٔ اشیاءِ مادّی یافت می شود و اساس نهائی تغیّراست. البته ارسطو کاملا آگاه است که هیچ فاعل محرّکی مستقیماً روی مادّهٔ اوّلیه (هیولای اُولیٰ) من حیث هی عمل نمی کند؛ همیشه چیز معیّنی هست، یعنی موضوع یا مادّهٔ بالفعل، که فعل روی آن واقع می شود. مثلا مجسّمه سازروی مرمر کارمی کند؛ این مادّهٔ اوست، یعنی موضوع یا هیولای تغیّر که وی به کارمی اندازد: اوروی مادّهٔ اوّلیه (هیولای اُولیٰ) من حیث هی کار نمی کند. همین طور، علف است که گاو می شود نه مادّهٔ اوّلیه من حیث هی. این می رساند که مادّهٔ اوّلیّه هرگز دقیقاً من حیث هی وجود ندارد ـــ می توانیم بگوییم مادّهٔ اوّلیهٔ محض ـــ بلکه همیشه با اتّصال به صورت، که عامل صوری یا تعیّن دهنده است، وجود دارد. به این معنی که مادّهٔ اوّلیه نمی تواند بنفسه و جدا ازهر صورتی موجود باشد، فقط منطقاً از صورت قابل تشخیص است؛ امّا مادهٔ اوّلیّه به این معنی که عنصری واقعی در شیءِ مادّی و پایهٔ اساسی تغیّرات واقعیی است که به خود می پذیرد، واقعاً از صورت قابل تشخیص است. بنابراین نباید بگوییم که مادّهٔ اوّلیه بسیط ترین جسم در جهان مادّی است، زیرا مادهٔ اولیه اصلا جسم نیست، بلکه یك عنصر جسم است، حتّی عنصر ساده ترین جسم. ارسطو در *فیزیك*[۵۸] تعلیم می کند که ظاهراً ساده ترین اجسام دنیای مادّیِ تحت القمر چهارعنصر خاك و هوا و آتش و آب است؛ که خود شامل اضدادند و می توانند به یکدیگر مبدّل شوند. امّا اگر می توانند تغییر کنند، پس مستلزم ترکیب قوّه و فعل اند. مثلا هوا هواست، امّا می تواند آتش شود. هوا صورت یا فعلیّت هوا را دارد، لیکن قابلیّت آتش شدن را نیز دارد. امّا منطقاً ضروری است که قبلا، مقدّم برقابلیّتِ آتش شدن یا هرنوع دیگر وخاصّی از شیء، قابلیّت شدن (صیرورت)، یعنی قابلیّت محض، را داشته باشد.

باری، تغیّر توسعهٔ جسمِ قبلا موجود است، نه دقیقاً به عنوان فلان جسم معیّن، بلکه به عنوان جسمی که قابل چیز دیگرشدن است، اگرچه هنوز آن چیز دیگر نیست. تغیّر فعلیّت یافتنِ یك قابلیّت (امر بالقوّه) است؛ امّا قابلیّتی که مستلزم یك وجود بالفعل است، که هنوز آنچه

---

۵۷. رجوع کنید به *فیزیك*، ۱۹۳ الف ۲۹ و ۱۹۱ الف ۳۱ـ۳۲. «مادّه را آن می نامم که موضوع اوّل برای هرچیزی است که از آن چیزی به وجود می آید، که ذاتاً درآن هست ولی نه بالعرض».

همچنین می توان از این دیدگاه به مفهوم مادّهٔ اوّلیه نزدیك شد. هر جوهر مادّی را درنظر بگیرید و همهٔ خصائص معیّن آن، همهٔ آنچه مشترکاً با دیگر جواهر داراست ـــ رنگ، شکل و غیره ـــ را در اندیشه دور کنید. شما نهایهٔ موضوع یا زیرنهادی دارید که مطلقاً بی صورت و بی خصیصه است، که بنفسه نمی تواند موجود باشد، بلکه منطقاً باید از پیش فرض شده باشد. این مادّهٔ اوّلیه (هیولای اُولیٰ) است. رجوع کنید به استیس، *تاریخ انتقادی*، ص ۲۷۶.

۵۸. رجوع کنید مثلا به *فیزیك*، کتاب اوّل، ۶؛ کتاب سوّم، ۵.

می تواند باشد نیست. مثلا بخار از هیچ ناشی نمی شود، از آب ناشی می شود. امّا از آب دقیقاً به عنوان آب ناشی نمی شود: آب دقیقاً آب است نه چیزی دیگر. بخار از آب ناشی می شود، که می تواند بخار باشد واقتضای بخاربودن دارد، درصورتی که تا دمای معیّنی گرم شود، امّا هنوز بخار نیست، زیرا هنوز «فاقدِ» صورتِ بخار است ــ نه صرفاً به این معنی که صورت بخار ندارد، بلکه به این معنی که می توانست و بایست صورت بخار داشته باشد امّا هنوز آن را حاصل نکرده است. پس نه فقط دو عامل بلکه سه عامل در تغیّر وجود دارد، زیرا محصول تغیّر شامل دو عنصر مثبت ــ صورت و مادّه ــ و مستلزم یك عنصر سوم ــ فقدان (استرِزیس: عدم، بی صورتی) است. فقدانْ عنصر مثبتی نیست به همان معنی که مادّه و صورت عناصر مثبت اند، امّا با وجود این، تغیّر بالضروره مستلزم آن است. بنابراین ارسطو لوازم تغیّر را سه چیز، ماده و صورت و فقدان یا اقتضا[ی صورت]، ارائه می دهد.[۵۹]

۸. جوهر محسوس انضمامی بدین ترتیب یك موجود فردی است که از مادّه و صورت ترکیب شده است. امّا عنصر صوری در یك چنین موجودی، که آن را فلان شیءِ معیّن می سازد در همهٔ اعضاءِ یك **نوع سافل**[۶۰] یکی است. مثلا، طبیعتِ نوعی یا ذات انسان در سقراط و در افلاطون یکی است (هرچند البتّه تعداداً یکی نیست). چون چنین است، قضیه نمی تواند این باشد که عنصر صوری از این جوهر محسوس انضمامی این فرد را بسازد، یعنی صورت نمی تواند اصل فردیّت در اشیاءِ محسوس باشد. اصل فردیّت بنابر نظر ارسطو چیست؟ مادّه است. بدین ترتیب کالیاس و سقراط درصورت (یعنی صورت یا طبیعت انسانی) یکی هستند، امّا به موجب مادّهٔ مختلف که صورت را پذیرفته است مختلفند.[۶۱] این نظریهٔ اصل فردیّت را توماس آکوئینی قبول و اقتباس کرد، لیکن وی با مشاهدهٔ إشکالِ موجود در اعتقاد به اینکه مادّهٔ اوّلیهٔ کاملا بی خصیصه اصل فردیّت است، گفت که آن، مادّهٔ کمّیّت دارِ قابل اشاره است (مادّه ای که مُهر کمّیّت برآن خورده و قابل اشارهٔ حسّیه است) که به مادّه فردیّت می دهد، مادّه ای که از پیش مقتضی کمّیّتی است که بعدها به موجب اتحادش با صورتْ بالفعل دارا خواهد شد. این نظریّه، که مادّه موجب فردیّت است، ظاهراً نتیجه یا میراث مذهب افلاطونی است، که برطبق آن صورتْ کلّی است.

از این نظریه منطقاً نتیجه می شود که هرصورت محض باید تنها عضو نوع خودباشد، باید

---

۵۹. *فیزیك*، کتاب اوّل، ۷ به بعد.

60. infima species

۶۱. *مابعدالطبیعه*، ۱۰۳۴ الف ۵ـ ۸.

امکانات نوع خود را تمام کند، زیرا مادّه ای که بتواند به عنوان اصل فردیّت در نوع عمل کند وجود ندارد. توماس آکوئینی این نتیجه را گرفت، و تردید نکرد که بگوید (نکته ای که در آن با بوناونتوره[۶۲] اختلاف داشت) که عقول محض یا فرشتگان انواع بسیار تشکیل می دهند، و جمع کثیری از فرشتگان یا صور غیر مادّی نمی توانند به یك نوع متعلّق باشند. این استنتاجی بود که قبلا برای خود ارسطو حاصل شده بود، زیرا، پس از آنکه ملاحظه کرد که کثرت به مادّه مربوط است، نتیجه گرفت که محرّكِ نامتحرّك اوّل، که مادّه ندارد، باید عدداً واحد باشد، و نه فقط در قاعده یا تعریف.[۶۳] درست است که عبارت مورد بحث به نظر می رسد بر سبیل اعتراض بر ضدّ نظریهٔ ارسطو دربارهٔ تعداد کثیری از محرّکهای نامتحرّك باشد، امّا لااقل روشن است که وی از نتیجهٔ حاصله از نظریهٔ خود دربارهٔ مادّه به عنوان اصل فردیّت در نوع ناآگاه نبود.

به نظر می رسد که نتیجهٔ مهمتر و جدّی تری از این نظریّه ناشی می شود. بر طبق نظر ارسطو، مادّه در عین حال اصل فردیّت و فی نفسه ناشناختنی است. حال، از اینجا ظاهراً نتیجه می شود که شیءِ انضمامیِ فردی کاملا شناختنی نیست. وانگهی، ارسطو، چنانکه ذکر شد، صریحاً گفت که فرد نمی تواند تعریف شود، درصورتی که علم با تعریف یا ذات سر وکاردارد. بنابراین فرد به عنوان فرد متعلّق علم نیست وبه نحو کامل قابل شناختن نیست. ارسطو دربارهٔ فرد معقول یا قابل فهم (یعنی دوایر ریاضی) و دوایر محسوس (مثلا از برنز یا چوب) خاطرنشان می کند[۶۴] که، هرچند نمی توان آنها را تعریف کرد، با این همه آنها ازراه شهود (متا نوئزئوس: ورای تعقّلات) یا ادراك حسّی (آیستزیوس) درك می شوند؛ لیکن وی این اشاره را پرورده و تکمیل نکرد ودربارهٔ شهود فرد نظریّه ای ارائه نداد. مع هذا چنین نظریّه ای مطمئناً ضروری است. مثلا، ما کاملا معتقدیم که سیرت و خصلت شخصی یك فرد را می توانیم بشناسیم و می شناسیم، لیکن به این معرفت به وسیلهٔ استدلال برهانی و علمی نائل نمی شویم. در واقع، بزحمت می توان از این تأثیر اجتناب نمود که تجلیل و ستایش ارسطو از معریف علمی، از معرفت جوهر به معنی ذات نوعی، و تحقیر وی از شناسایی فرد محسوس، بازماندهٔ تعلیم و تربیت افلاطونی او نبوده است.

۹. ارسطو در نهمین کتاب *مابعدالطبیعه* از مفاهیم قوّه و فعل بحث می کند. این تمایز بی نهایت مهم است. زیرا ارسطو را قادر می سازد که نظریهٔ تکامل را بپذیرد. نحلهٔ مگاری قابلیّت را انکارکرده بود، امّا، چنانکه ارسطو خاطرنشان می کند، بی معنی است که گفته شود که بنّائی که

62. St. Bonventure

۶۳. *مابعدالطبیعه*، ۱۰۷۴ الف ۳۳ ـ ۳۸. ۶۴. *مابعدالطبیعه*، ۱۳۰۶ الف ۲ ـ ۶.

بالفعل در کار ساختن بنائی نیست نمی‌تواند بنائی بسازد. البتّه به یك معنی درست است که او وقتی بالفعل در حال ساختن نیست نمی‌تواند بسازد، یعنی اگر «نمی‌تواند بسازد» به عنوان «نمی‌تواند عملاً درحال ساختن باشد» فهمیده شود (که مصداق آشکار اصل تناقض است)؛ امّا برای ساختن نیرو و قابلیّتی دارد، حتّی وقتی بالفعل آن نیرو را به کار نبرد. این را که قابلیّت صرفاً نفی فعلیّت نیست می‌توان با مثالی ساده روشن کرد. کسی که در حال خواب عمیق یا بیهوشی است بالفعل فکر نمی‌کند، لیکن چون انسان است، قابلیت تفکّر دارد، در صورتی که یك قطعه سنگ، اگرچه بالفعل فکر نمی‌کند، قابلیّتی برای تفکّر ندارد. یك شیءِ طبیعی نسبت به تحقّق کامل صورت خود، مثلا یك هستهٔ بلوط یا یك نهال نسبت به رشد کاملش، قوّه و استعداد دارد. این قوّه و استعداد می‌تواند نیرویی برای ایجاد تغییر دردیگری باشد یا ممکن است نیروی تحقّق خود باشد: در هردو حال چیزی است واقعی، چیزی است بین لاوجود و فعلیّت.

ارسطو می‌گوید که فعلیّت بر قوّه مقدّم است.[۶۵] بالفعل همیشه از بالقوه حاصل می‌شود، و بالقوه همیشه به وسیلهٔ بالفعل، آن چیز که قبلا بالفعل است، فعلیّت می‌یابد، چنانکه انسان به وسیلهٔ انسان تولید می‌شود. به این معنی بالفعل زماناً بر بالقوّه مقدّم است. امّا بالفعل منطقاً نیز بر بالقوه مقدّم است، زیرا فعلیّت غایت است، و قوّه برای آن وجوددارد یا مورد لزوم است. بدین ترتیب، هرچند یك پسر زماناً مقدّم است به فعلیّت یافتن خود به عنوان مرد، مردی او منطقاً مقدّم است، زیرا نوجوانیش برای مردیش است. به علاوه، آن چیز که سرمدی است در جوهر مقدّم است بر آن چیز که فناپذیر است؛ و آن چیز که سرمدی و فناناپذیر است، به عالی ترین معنی بالفعل است. مثلا خدا بالضروره وجود دارد، و آن چیز که بالضروره وجود دارد باید کاملا بالفعل باشد: خدا به عنوان مبدأ سرمدی حرکت و مبدأ گذار از قوّه به فعل باید فعلیّت تامّ و کامل باشد، یعنی محرّك نامتحرّك اوّل. ارسطو می‌گوید[۶۶] که اشیاءِ سرمدی باید خیر باشند: درآنها نقص یا بدی و شرّ یا انحراف نمی‌تواند باشد. بدی و شر به معنی نقص یا نوعی انحراف است، و درچیزی که کاملا بالفعل است نمی‌تواند نقص باشد. از اینجا نتیجه می‌شود که مبدأ شر نمی‌تواند به طور مستقل وجود داشته باشد، زیرا چیزی که بدون مادّه است صورت محض است. «شر جدا از اشیاءِ بد وجود ندارد.»[۶۷] ازاینجا روشن است که خدا، در فکر ارسطو، چیزی از مثال خیر افلاطونی را دارد، و درواقع وی خاطرنشان می‌کند که علّت همهٔ خوبیهای خود

---

۶۵. *مابعدالطبیعه*، ۱۰۴۹ ب ۵.
۶۶. *مابعدالطبیعه*، ۱۰۵۱ الف ۲۰ـ۲۱.
۶۷. *مابعدالطبیعه* ۱۰۵۱ الف ۱۷ـ ۱۸

خوبی و خیر است.[68] محرّك نامتحرّك اوّل، که به عنوان علّت غایی مبدأ هرحرکتی است، علّت نهائیِ فعلیّت یافتن قوّه است یعنی علّت اینکه چرا خیر تحقق یافته است.

از طریق همین تمایز بین قوّه و فعل است که ارسطو به پارمنیدس پاسخ می دهد. پارمنیدس مدّعی بود که تغیّر محال است، زیرا وجود نمی تواند از لاوجود ناشی شود (از هیچ، هیچ چیز به وجود نمی آید)، همچنین از وجود نیز نمی‌تواند ناشی شود (زیرا وجود قبلا هست). بدین ترتیب آتش نمی‌تواند از هوا ناشی شود، زیرا هوا هواست نه آتش. به این إشکال ارسطو جواب می‌دهد که آتش از هوا از این حیث که هواست ناشی نمی‌شود، بلکه از هوائی که می تواند آتش باشد و هنوز آتش نیست و قوّهٔ آتش شدن دارد ناشی می شود. به طور مطلق بگوییم، یك شیء از فقدان خود به وجود می آید. اگر پارمنیدس اعتراض کند که این در حکمِ گفتنِ این است که یك شیء از لاوجود به وجود می آید، ارسطو جواب خواهد داد که از فقدان محض به وجود نمی آید، بلکه از فقدانش دریك موضوع[69] به وجود می آید. و اگر پارمنیدس متقابلا جواب دهد که دراین حال یك شیء از وجود به وجود می آید و این یك تناقض است، ارسطو می تواند پاسخ دهد که آن شیء دقیقاً از وجود از این حیث که وجود است به وجود نمی آید، بلکه از وجودی به وجود می آید که همچنین لاوجود است، یعنی آن چیزی نیست که می خواهد به وجود آید. بنابراین وی به إشکال پارمنیدی با توسّل به تمایز بین صورت و مادّه و فقدان، یا (بهتر و کلّی تر)، بین فعل و قوّه و فقدان جواب می‌دهد.[70]

۱۰. تمایز قوّه و فعل به نظریهٔ سلسله مراتب یا نردبان هستی رهنمون می شود، زیرا واضح است که شیئی که نسبت به حدّ آغازین بالفعل است نسبت به حدّ پایان دیگری بالقوه است. یك مَثَل پیش پا افتاده بزنیم، سنگ تراشیده نسبت به سنگ نتراشیده بالفعل است ــ نسبت به قوّهٔ سنگِ نتراشیده برای تراشیده شدن ــ امّا نسبت به خانه بالقوه است، از نظرسهمی که درخانه‌ای که باید ساخته شود دارد. همین طور، نفس یا پسوخه، یعنی نفس در جنبه و وظایف احساسش، فعل است نسبت به بدن، امّا قوّه است نسبت به وظیفهٔ عالیتر عقل (نوس). می توان گفت که پلّهٔ اوّل نردبان مادّهٔ اوّلیّه (هیولای اُولیٰ) است، که فی نفسه ناشناختنی است و هرگز واقعاً جدا از صورت وجود ندارد. هیولا با پیوند با اضداد، با گرما یا سرما و با خشکی یا تری، چهار جسم ــ خاك و هوا و آب و آتش ــ را می سازد. این اجسام که اگر مطلقاً ساده نیستند

---

۶۸. *مابعدالطبیعه*، ۹۸۵ الف ۹ـ۱۰.

69. subject

۷۰. برای بحثی دربارهٔ قوّه و فعل رجوع کنید به *مابعدالطبیعه*، دلتا، ۱۲ و تتا.

باری نسبةً ساده اند به نوبهٔ خود اجسام غیرآلی، مانند طلا، و نسجهای سادهٔ موجودات جاندار را می‌سازند (و هردو با هم اجسام همگون اجزاء[71] نامیده شده اند). موجودات ناهمگون اجزاء،[72] یعنی موجودات آلی، از اجسام همگون اجزاء که به منزلهٔ موادّ آنها هستند ساخته شده اند. بدین ترتیب پلّه های نردبان بتدریج بالا می‌رود، تا می‌رسیم به عقل فعّال انسان، که با مادّه آمیخته نیست، و سپس، عقول مفارق افلاك و سرانجام خدا. (نظریهٔ درجات هستی البتّه نباید به عنوان دربردارندهٔ «تحوّل و تکامل»[73] فهمیده شود، صور محض از مادّه متحوّل و متکامل نمی‌شوند. وانگهی، ارسطو معتقد بود که انواع سرمدی هستند، هرچند اشیاء و افراد محسوس از میان می‌روند.)

۱۱. تغیّر چگونه آغاز می‌شود؟ سنگی که نتراشیده است تا جایی که به خود سنگ مربوط است نتراشیده باقی می‌ماند: سنگ خود را نمی‌تراشد. همچنین سنگ تراشیده خود ازخود خانه نمی‌سازد. درهردومورد یك عامل خارجی، یعنی منشأ تغیّر یا حرکت، لازم است. به عبارت دیگر، علاوه بر علل صوری و مادّی یك علّت فاعلی لازم است (تو هودِن هِـ کینزیس). امّا این علّت نسبت به چیزی که متحمّل تغیّر است بالضّروره خارجی نیست: مثلا، بنابرنظر ارسطو، هریك از چهارعنصر حرکتی طبیعی به طرف مکان مخصوص خود در جهان دارد (مثلا آتش «بالا» می‌رود)، و عنصر مورد بحث بر وفق حرکت طبیعی خود حرکت می‌کند مگر آنکه مانعی آن را ازحرکت بازدارد. این مربوط است به صورت آن عنصری که به سوی ناحیهٔ طبیعی خود میل می‌کند،[74] و بدین سان علل صوری و فاعلی برهم منطبق اند. امّا این بدان معنی نیست که علّت فاعلی همیشه عین علّت صوری است: علت فاعلی در مورد نفس عین علت صوری است، یعنی اصل صوریِ موجود زنده است، که به عنوان مبدأحرکت لحاظ می‌شود؛ امّا در مورد بناکنندهٔ خانه عینِ آن نیست در حالی که مثلادرمورد تولید موجود انسانی علّت فاعلی، یعنی پدر، فقط نوعاً نه تعداداً، همان علّت صوری فرزند است.

۱۲. باید به یادآورد که ارسطو خود را نخستین متفکری می‌دانست که به علّت غائی (تو هو هِنِکا) توجّه واقعی کرده است. امّا اگرچه وی بر غائیّت تأکید بسیار می‌کند، اشتباه است اگر تصوّر کنیم که غائیّت، درنظرارسطو، معادل غائیت خارجی است، که گویی مثلا علف برای آن می‌روید که گوسفند غذا داشته باشد، برعکس، تأکید وی برغائیّت درونی است (بدین ترتیب درخت سیب وقتی به غایت یا هدف خود می‌رسد که به کمال رشدی که قابل آن است، یعنی

71. homoemerous 72. anomoemerous 73. evolution

۷۴. *دربارهٔ آسمان*، ۳۱۱ الف ۱ـ ۶.

کمال صورت خود رسیده باشد، نه وقتی که میوهٔ آن غذائی سالم یا مطبوع برای انسان بشود)، زیرا درنظر وی علّت صوریِ شیء معمولا علّت غائیش نیز هست.[۷۵] بنابراین علّت صوریِ یك اسب صورتِ نوعیهٔ اسب است، امّا این (صورت نوعیه) علّت غائیش نیز هست، زیرا فردِ یك نوع طبیعةً برای تحقّق و تجسّم صورت نوعیهٔ خود درتکاپوست. این تلاش و تکاپوی طبیعی در جستجوی صورت به این معنی است که علل غائی و صوری و فاعلی غالباً یکی هستند. مثلاً، در موجود زنده نفس یا پسوخه علّت صوری یا عنصر تعیین کننده در مرکّب است، درحالی که هم علّت فاعلی است از آن رو که منشأ حرکت است و هم علّت غائی زیرا غایت درونی موجود زنده تحقّق فردیِ صورت نوعیّه است. بدین ترتیب میوهٔ بلوط، در تمام جریان تکاملش ازوقتی که میوه است تا وقتی که به صورتِ یك درخت کامل درمی آید متمایل به تحقّق کامل علّت غائی خود است. درنظر ارسطو خود علّت غائی است که به وسیلهٔ کشش و جاذبه حرکت می‌دهد. در مورد درخت بلوط علّت غائیش، که درعین حال علّت صوری نیز هست، موجب تکامل از هستهٔ بلوط به درخت بلوط است و می توان گفت که علّت غائی هستهٔ بلوط را به سرحدّ جریان تکاملیش می کشاند. البتّه می توان اعتراض کرد که علّت غائی، یعنی صورت کامل شدهٔ درخت بلوط، هنوز وجود ندارد و بنابراین نمی تواند علّیّت خود را اِعمال کند؛ حتی نمی تواند علّت به معنایی که متصوّر ذهن است باشد (آن گونه که تصوّر یك تابلو نقّاشی در ذهن نقّاش عمل علّی دارد) زیرا میوهٔ بلوط فاقد ذهن و نیروی تفکّر است. لابد ارسطو پاسخ خواهد داد که صورت میوهٔ بلوط صورت درخت در مرحلهٔ ابتدائی است، که تمایلی درونی وطبیعی به سوی تکامل خود دارد. امّا اگر کسی سؤالات را ادامه دهد ممکن است مشکلاتی برای ارسطو پیش آید.

(البتّه ارسطو علی رغم تمایلش به مقارن نشان دادن علل، انکار نمی کند که علل ممکن است از لحاظ فیزیکی ازیکدیگر متمایزباشند. مثلا درساختنِ یك خانه، علّت صوری خانه ــ تا آنجا که بتوان از علّت صوریِ یك خانه سخن گفت ــ نه تنها از لحاظ مفهوم بلکه از لحاظ فیزیکی نیز ازعلّت غائی، یعنی تصوّر یا نقشهٔ خانه درذهنِ معمار، متمایز است چنانکه ازعلّت یا علل فاعلی نیز متمایز است. امّا به طور کلی می توان گفت که علل فاعلی و غائی و صوری و مادّی تمایل به انحلال در دو علّت دارند، چنانکه ارسطو مایل است که چهار علّت را به دو علّت، علّت مادّی وعلّت صوری، برگرداند (هرچند دراستعمال جدیدِ کلمهٔ «علّت» ما نخست نظر به علیّت فاعلی داریم، و سپس شاید به علل غائی).

---

۷۵. *مابعدالطبیعه*، ثتا، ۱۰۴۴ الف ۳۶ـ ب ۱۱. رجوع کنید به *فیزیك*، بتا، ۷، ۱۹۸ الف ۲۴ به بعد.

این تأکید بر غائیّت بدان معنی نیست که ارسطو هر علّیّت مکانیکی را طرد می کند، و این علی رغم زبانِ انسان انگارانه[۷۶]ای است که درباره‌ٔ غایت انگاری[۷۷] در طبیعت به کار می برد، مثلاً در گفتار مشهور خود که «طبیعت هیچ کار بیهوده و زائد و غیرضروری نمی کند»،[۷۸] زبانی که لااقل با الهیّات *مابعدالطبیعه* چندان سازگار نیست. گاهی غائیّت و مکانیسم ترکیب می شوند، چنانکه دراین امر که نور جز از وسط چراغ (فانوس) نمی‌تواند عبور کند، زیرا ذرّات نور لطیفتر از ذرّات حباب چراغ است، هرچند این خاصیّت ما را از لغزیدن حفظ می کند؛[۷۹] امّا دردیگر موارد وی فکر می کند که ممکن است فقط علّیّت مکانیکی در کار باشد (مثلاً در این امر که رنگ چشمهای حیوان هدف و غرضی ندارد، بلکه صرفاً به اوضاع و احوال زایش مربوط است).[۸۰] به علاوه، ارسطو صریحاً می گوید که ما نباید همیشه در جستجوی یك علّت غائی باشیم، زیرا بعضی چیزها را باید تنها به وسیلهٔ علل مادّی یافاعلی تبیین کرد.[۸۱]

۱۳. هرحرکتی، هر انتقالی از قوّه به فعل، مستلزم مبدئی بالفعل است، امّا اگر هر صیرورتی، هرشیءِ متحرّکی، مستلزم یك علّت محرّك بالفعل است، پس جهان به طور کلّی مستلزم یك «محرّك اوّل» است.[۸۲] امّا توجّه به این نکته اهمّیّت دارد که کلمهٔ «اوّل» را نباید به طور زمانی فهمید، زیرا برطبق نظر ارسطو حرکت بالضروره ازلی است (آغازکردن یا ناپدیدشدن آن خود مستلزم حرکت است). بهتر است که کلمهٔ «اوّل» به معنی **أعلیٰ**[۸۳] فهمیده شود: محرّك اوّل مبدأ سرمدی حرکت سرمدی است. به علاوه، محرّك اوّل یك خدای خالق نیست: عالَم از ازل موجود بوده بدون آنکه از ازل آفریده شده باشد. خدا عالَم را «صورت» می بخشد، امّا آن را خلق نکرده است، و او عالم را «صورت» می بخشد و منشأ حرکت است، با **کشاندن** آن یعني با عمل کردن به عنوان علّت **غائی** درنظر ارسطو، اگر خدا به عنوان علّت فاعلیِ فیزیکی علّت حرکت می بود ـــ و به اصطلاح، عالم را «می راند» ـــ درآن صورت خود نیز متحمّل تغییر می شد، یعنی عکس‌العملی از متحرّك بر محرّك وارد می آمد. بنابراین او باید به عنوان علّت غائی، به واسطهٔ متعلّق میل بودن، فاعل باشد. بزودی به این مطلب بازخواهیم گشت.

---

76. anthropomorphic 77. teleology

۷۸. *دربارهٔ آسمان*، آلفا ۴، ۲۷۱ الف ۳۳.

۷۹. *آنالوطیقای دوم*، ۹۴ ب ۲۷ـ۳۱. رجوع کنید به *درباره پیدایش حیوانات* ۷۴۳ ب ۱۶ و بعد.

۸۰. *دربارهٔ پیدایش حیوانات*، ۷۷۸ الف ۱۶ـ ب ۱۹؛ ۷۸۹ ب ۱۹ و بعد.

۸۱. *مابعدالطبیعه*، ۱۰۴۹ ب ۲۴ به بعد.

۸۲. برای محرّك اوّل، نگاه کنید به *مابعدالطبیعه*، دلتا و *فیزیك*، تتا، ۶، ۲۵۸ ب ۱۰ و بعد.

83. Supreme

ارسطو در *مابعدالطبیعه* (لامبدا ۶ به بعد) نشان می‌دهد که این مبدأ محرّک باید فعل محض، اِنِرگیا[۸۴]، باشد، بدون هیچ قوه. با فرض ازلیّت جهان (ارسطو فکر می‌کند که اگر زمان می‌توانست به وجود آید، زمانی قبل از زمان موجود می‌بود ــ که این متضمّن تناقض است ــ و چون زمان ذاتاً با تغیّر مرتبط است، تغیّر نیز باید ازلی باشد) وی اعلام می‌کند که باید یك محرّك اوّل موجود باشد که علّت تغیّر باشد بدون آنکه خود متغیّر باشد، وبدون اینکه هیچ چیز بالقوه در او باشد، زیرا اگر مثلا از علّت حرکت بودن باز می‌ایستاد، درآن صورت حرکت یا تغیّر ضرورةً ازلی نبود ــ که هست. بنابراین باید یك محرّك اول که فعل محض است وجود داشته باشد، و اگر فعل محض باشد، پس باید غیرمادّی باشد، زیرا مادّیّت مستلزم امکانِ «انفعال» وتغیّراست. به علاوه، تجربه که نشان می‌دهد که حرکت بی وقفه و مستدیر آسمانها وجود دارد، مؤیّد این استدلال است، زیرا یك محرّك اوّل باید باشد تا آسمانها را حرکت دهد.

چنانکه دیدیم، خدا جهان را به عنوان علّت غائی، یعنی به این عنوان که متعلّق میل و شوق است، حرکت می‌دهد. ظاهراً این طورتصوّر شده است که خدا آسمان اوّل را مستقیماً حرکت می‌دهد، و این حرکت علّت گردش روزانهٔ ستارگان برگرد زمین است. او با الهام و القاءِ عشق و شوق حرکت می‌دهد (مطلوب و معقول در قلمرو نامادّی یکی است)، وبنابراین باید یك عقل فلك اوّل موجود باشد، و دیگر عقول در دیگر افلاك باشند. عقل هر فلك روحانی است، و فلك میل دارد که حیات عقل خود را هرچه نزدیکتر به آن تقلید کند. و چون قادر نیست که روحانیّتِ آن را تقلید کند، بهترین کار بعد از آن را به وسیلهٔ اجرای حرکت مستدیرمی‌کند. ارسطو دردوره‌ای پیشتر به مفهوم افلاطونیِ نفوس ستارگان معتقد بود، زیرا در پِری *فیلوسوفیاس* (*دربارهٔ فلسفه*) خودِ ستارگان دارای نفس‌اند و خود موجب حرکت خویشند؛ لیکن وی این مفهوم را رها کرد و به مفهوم عقول افلاك روی آورد.

قابل توجّه است که ارسطوِ ظاهراً عقیدهٔ کاملا مشخّصی دربارهٔ **تعداد** محرّکهای نامتحرّك نداشته است. بدین ترتیب در *فیزیك* سه عبارت هست که به کثرت محرّکهای نامتحرّك اشاره می‌کند،[۸۵] و در *مابعدالطبیعه* نیز از این کثرت سخن می‌گوید.[۸۶] برطبق نظر یگر، فصل هشتِ کتاب لامبدای *مابعدالطبیعه* یك افزودهٔ بعدی از طرف ارسطوست. درفصول هفت و نه (قسمت

۸۴. Enérgeia، تحقّق یا فعلیّت.

۸۵. *فیزیك*، ۲۵۸ ب ۱۱؛ ۲۵۹ الف ۶ـ۱۳؛ ۲۵۹ ب ۲۸ـ۳۱. (یگر فکر می‌کند که این سه عبارت بعداً افزوده شده است، لیکن چون فقط در عبارت سوم است که ارسطو هستیِ بالفعل بسیاری از محرّکهای نامتحرّك را فرض می‌کند، رُس (Ross) (*فیزیك*، صفحات ۱۰۱ ـ ۱۰۲) به طور معقول نتیجه می‌گیرد که تنها این عبارت بعد از تکمیل لامبدای *مابعدالطبیعه* افزوده شده است).

۸۶. *مابعدالطبیعه*، لامبدا ۸.

پیوسته و تشکیل دهندهٔ *مابعدالطبیعهٔ* «اوّلیّه») ارسطو از یك محرّك نامتحرّك سخن می گوید. امّا در فصل هشت پنجاه وپنج محرّك متعالی ظاهر می شوند. افلوطین (پلوتینوس) بعدها اعتراض کرده است که رابطهٔ اینها با محرّك اوّل بکلّی مبهم رها شده است. وی همچنین می پرسد که چگونه ممکن است تعداد کثیری از آنها وجود داشته باشد، اگر مادّه بنابرعقیدهٔ ارسطو اصل فردیّت است. و امّا خود ارسطو این اعتراض اخیر را دریافته است، زیرا این اعتراض را در وسط فصل هشت بی آنکه راه حلّی ارائه دهد به میان آورده است.[۸۷] حتّی در زمان تئوفراستوس بعضی از ارسطوئیان قائل به یك محرّك نامتحرّك بوده اند ــ در حالی که درنیافتند که چگونه حرکاتِ مستقلّی که ناشی از تعداد کثیری از محرّکها هستند می توانند هماهنگ باشند.

نهایةً به واسطهٔ این مفهومِ کثرت محرّکها بود که فلاسفهٔ قرون وُسطیٰ فرض کردند که عقول یا ملائکه افلاك را به حرکت درمی آورند. این فلاسفه آنها را تابع محرّك اوّل یا خدا می شمردند و به این ترتیب تنها موضع ممکن را اختیار می کردند، زیرا برای اینکه هماهنگیی درکارباشد پس محرّکهای دیگر باید به تبعیّت محرّك اوّل حرکت دهند وباید به وسیلهٔ عقل وشوق به او مربوط شوند، خواه مستقیماً یا غیرمستقیم، یعنی به طور سلسله مراتب. این را نوافلاطونیان دریافتند.

محرّك اوّل به حکم آنکه غیرمادّی است نمی تواند هیچ فعل جسمانی انجام دهد: فعالیّت او باید روحانی و عقلانی محض باشد. به عبارت دیگر، فعّالیّت خدا فعّالیّت فکراست. امّا متعلّق فکر او چیست؟ معرفت، مشارکت عقلانی با متعلّق خو داست: حال، متعلّق فکر خدا باید بهتر ازهمهٔ متعلّقاتِ ممکن باشد، و به هرحال معرفتی که خدا آن را داراست نمی تواند معرفتی باشد که مستلزم تغیّر یا احساس یا تازگی باشد. بنابراین خدا دریك فعل سرمدی شهود یاخودآگاهی خود را می شناسد. بدین گونه ارسطو خدا را به عنوان «فکر فکر»، نوئزیس نوئزئوس، تعریف می کند.[۸۸] خدا فکر قائم به ذات است که جاودانه به خود می اندیشد. وانگهی، خدا نمی تواند خارج از خود هیچ متعلّقی برای فکر خود داشته باشد، زیرا معنی این سخن این است که او غایتی خارج از خوددارد. بنابراین خدا تنها خود را می شناسد. سن توماس[۸۹] و دیگران، مثلاً برنتانو[۹۰]، کوشیده اند تا ارسطو را طوری تفسیر کنند که معرفت عالَم و اِعمال مشیّت و عنایت

۸۷. *مابعدالطبیعه*، ۱۰۷۴ الف ۳۱ـ۳۸.	۸۸. *مابعدالطبیعه*، لامبدا ۹، ۱۰۷۴ ب ۳۳ـ۳۵.

۸۹. *دربارهٔ مابعدالطبیعه*، کتاب ۱۲، بخش ۱۱: «بنابراین لازم نمی آید که تمام موارد دیگر نسبت به او ذاتاً ناشناخته بمانند؛ زیراکه مُدرِك درحالت ادراك خویش همهٔ امور دیگر را درك می کند.»

90. Brentano

الهی نفی و طرد نشود؛ امّا، هرچند سن توماس نسبت به نظر درست دربارهٔ خدا برحق است، نتیجه نمی‌شود که این نظر نظر ارسطو بوده است. «ارسطو هیچ نظریه ای دربارهٔ آفرینش الهی یا دربارهٔ مشیّت و عنایت الهی ندارد.»[۹۱] او در واقع لدی الاقتضا با لحن تقریباً متفاوتی سخن می گوید، چنانکه گاهی از خدا به عنوان فرماندهٔ لشکر که نظم را در لشکر برقرار می کند سخن می گوید، یا می گوید که خدا دوام کون را درمورد موجوداتی که، برخلاف ستارگان، غیرقابل هستی ثابت و دائمی هستند، تأمین می کند: لیکن برچنین اقوالی با توجّه به بحث وی دربارهٔ محرّك اوّل نمی توان تأکید کرد.[۹۲]

آیا خدای ارسطو یك خدای شخصی است؟ ارسطو دربارهٔ خدا گاهی به عنوان محرّك نامتحرّك اوّل (تو پروتون کینون آکینِتون) سخن می گوید، گاهی به عنوان هُـ ثئوس (خدا)،[۹۳] در حالی که در *اخلاق نیکوماخوسی* دربارهٔ هوی ثئوی (خدایان) نیز سخن می گوید.[۹۴] ارسطو، مانند اغلب یونانیان، به نظر نمی‌رسد که دربارهٔ تعداد خدایان چندان دل مشغولی داشته باشد، امّا اگر بگوییم که او قطعاً و منحصراً موحّد[۹۵] بود، در آن صورت باید بگوییم که خدای او شخصی است. ارسطو دربارهٔ محرّك اوّل به عنوان موجود شخصی سخن نگفته است، ویقیناً إسناد شخصیّتی شبیه انسان در واقع از افکار او بسیار دور است، امّا چون محرّك اوّل «عقل» یا «فکر» است، نتیجه می شود که او به معنی فلسفی شخصی است. خدای ارسطوئی نمی تواند شخصی برحسب لفظ[۹۶] باشد، بلکه شخصی برحسب واقع[۹۷] است. امّا باید اضافه کرد که هیچ دلیلی وجود ندارد که به موجب آن ارسطو هرگز محرّك اوّل را معبود شمرده باشد چه رسد به اینکه او را وجودی دانسته باشد که درپیشگاهش نمازباید گزارد. ودرواقع، اگر خدای ارسطو کاملا خودگرای است، چنانکه به عقیدهٔ من همینطور بوده است، پس این سخن منتفی است که آدمیان بکوشند تا با او ارتباطی شخصی برقرار کنند. ارسطو در *اخلاق کبیر*[۹۸] صریحاً می گوید کسانی که فکر می کنند که به خدا می توان محبّت ورزید برخطا هستند. زیرا (الف) خدا نمی تواند محبّت ما را پاسخ دهد، و (ب) ما به هیچ وجه نمی توانیم بگوییم که خدا را دوست داریم.[۹۹]

---

۹۱. رُس، *ارسطو*، ص ۱۸۴.

۹۲. *دربارهٔ آسمان*، آلفا ۴، ۲۷۱ الف ۳۳. ارسطو می گوید که خدا و طبیعت کاری بیهوده نمی کنند، لیکن وی هنوز نظریهٔ خود را دربارهٔ «محرّك نامتحرّك» به طور ساخته و پرداخته عرضه نکرده بود.

۹۳. *مابعدالطبیعه*، لامبدا۷. ۹۴. *اخلاق نیکوماخوسی*، مثلا ۱۱۷۰ ب ۸ به بعد و ۱۱۷۹ الف ۲۴ـ۲۵.

95. monotheist 96. secundum nomen 97. secundum rem 98. *Magna Moralia*

۹۹. *اخلاق کبیر*، ۱۲۰۸ ب ۲۶ـ۳۲.

۱۴. دلایل دیگری برای وجود خدا به صورت ابتدائی درآثار ارسطو یافت می شود. بدین گونه در قطعات پری *فیلوسوفیاس* (*دربارهٔ فلسفه*) آدمیانی را تصویرمی کند که برای نخستین بار متوجّه زیبایی زمین و دریا و عظمت آسمانها شدند و نتیجه گرفتند که اینها کارخدایان است. این اشاره ای است به دلیل غایت انگارانه.[۱۰۰] در همان اثر ارسطو به دلیلی اشاره می کند که بعدها در «طریق چهارم» توماس آکوئینی (البتّه باچند واسطه) پرورده شد. ارسطو درآنجا استدلال می کند که «هرجا یك بهتر هست، یك بهترین هست؛ و امّا درمیان اشیاءِ موجود یکی بهتر از دیگری است، بنابراین یك بهترین وجود دارد، که باید الهی باشد.»[۱۰۱] این نوع استدلال مستقیماً فقط به یك بهترین نسبی رهنمون می شود: برای آنکه به بهترین مطلق، یا «کامل» نائل شویم، ضروری است که مفهوم علّیت را داخل کنیم، و استدلال کنیم که همهٔ کمالات متناهی نهایةً از کمال مطلق سرچشمه می گیرند یا از کمال مطلق،که منبع همهٔ کمالات متناهی است، «بهره مند» هستند. این کاری است که سن توماس با اشاره به عبارتی در *مابعدالطبیعه*[۱۰۲] می کند، و حتّی مثال ارسطو را دربارهٔ آتش مورد استفاده قرار می‌دهد، که می گویند که از این حیث که علّت حرارتِ همهٔ چیزهای دیگر است داغ‌ترین همهٔ چیزهاست.[۱۰۳] درمورد خود ارسطو باید گفت که استفادهٔ او ازدرجات کمال برای اثبات هستی خداوند ظاهراً باید مربوط به دورهٔ نخست او باشد، یعنی زمانی که هنوز قویّاً تحت تأثیر افلاطونی بود: در*مابعدالطبیعه* این نوع استدلال را برای اثبات هستی خداوند به کار نمی برد. به طور کلّی، باید بگوییم که ارسطو، هنگام تصنیف *مابعدالطبیعه* از مفاهیم دینیِ عامّه که مثلا درقطعات پری *فیلوسوفیاس* (*دربارهٔ فلسفه*) دیده می شود دورشده بود. وی لدی الاقتضا زبانی را به کارمی برد که بسختی با مفاهیم کتاب لامبدای *مابعدالطبیعه* سازگار و مناسب است؛ لیکن درهر حال ما انتظار نداریم که ارسطو از تمام زبان و بیانات و مفاهیم عامّهٔ مردم با پافشاری وپایداری مطلق و دقیق اجتناب کند، و حال آنکه همچنین بی‌نهایت محتمل است که وی هرگزواقعاً کوشش نکرده باشد که نظریهٔ خود را دربارهٔ خدا منظّم و دارای قاعده و اسلوب کند یا اقوال و بیانات حاوی فعّالیّت و مشیّت و عنایت الهی در عالم را که گهگاه به کار می برد با تفکّرات *مابعدالطبیعه* هماهنگ سازد.

۱۵. از آنچه گفته شد، آشکار است که نظر ارسطو دربارهٔ خدا کافی و خرسند کننده نیست.

---

۱۰۰. قطعهٔ ۱۴ (رُز Rose). ۱۰۱. قطعهٔ ۱۵ (رُز).

۱۰۲. *مابعدالطبیعه*، ۹۹۳ ب ۲۳ ـ ۳۱. و رجوع کنید ۱۰۰۸ ب ۳۱ ـ ۱۰۰۹ الف ۵.

۱۰۳. سن توماس، مجموعهٔ *الهیّات*، کتاب اوّل الف، سؤال ۲، بند ۳، دربارهٔ اجسام.

درست است که درک وی از الوهیّت روشنتر از درک افلاطون است، لیکن لااقل در کتاب لامبدای *مابعدالطبیعه*، عمل الهی را در عالم که افلاطون آن قدر بر آن تأکید کرده بود، و در هر الهیّات عقلانی رضایت بخشی رکن اساسی است مسکوت می گذارد. خدای ارسطویی *تنها* از طریق علّت غائی بودن علّت فاعلی است. او این عالم را نمی شناسد وهیچ طرح الهی در این عالم انجام نگرفته است: غایت انگاری طبیعت چیزی بیش از غایت انگاری ناآگاهانه نمی تواند باشد (لااقل این تنها نتیجه ای است که واقعاً با تصویر خدا که در *مابعدالطبیعه* داده شده است سازگار است). بنابراین از این جهت، مابعدالطبیعهٔ ارسطویی در مرتبت از مابعدالطبیعهٔ افلاطون پایین تر است. از سوی دیگر در حالی که بسیاری از نظریّه های ارسطو منشأ افلاطونی داشت وی یقیناً موفّق شد که به وسیلهٔ نظریهٔ خود دربارهٔ غایت انگاری درونی، یعنی نظریهٔ حرکت همهٔ اشیاءِ محسوس انضمامی به طرف تحقّق کامل قابلیّتهاشان، واقعیّت عالم محسوس را بر بنیادی استوارتر از آنچه برای سلف بزرگش ممکن بود بنا کند، و درعین حال معنی و هدفی واقعی به شدن (صیرورت) و تغیّر نسبت داد، اگرچه دراین کار عناصر باارزش فکر افلاطون را رها کرد.

فصل ۳۰

فلسفهٔ طبیعت و روان‌شناسی

۱. **طبیعت** کلّ اشیائی است که مادّی و معروض حرکت‌اند. حقیقت امر این است که ارسطو واقعاً منظور خود را از طبیعت تعریف نمی‌کند، لیکن از آنچه در *فیزیك*[1] نوشته است روشن است که **طبیعت** را به عنوان کلّ اشیاءِ طبیعی ملاحظه می‌کند، یعنی مجموع اشیائی که قابل و مستعدّند که تغیّر از آنها آغاز شود و به پایان و نهایتی برسد [منشأ حرکت یا سکون در خود آنهاست]، و کلّ اشیائی که میلی درونی به تغیّر دارند. اشیاءِ مصنوعی، مثلا یك تخت، نیروی «به حرکت آوردن خود» را ندارند. اجسام «ساده» که تخت از آنها ساخته شده است این نیروی آغازگرِ تغیّر یا حرکت را دارند، امّا آنها به عنوان اجسام طبیعی این نیروی آغازگر را دارند، نه به عنوان اجزاءِ مقوّم یك تخت از این حیث که تخت است. این موضع البتّه با این نظریّه مقیّد و مشروط است که انتقالِ اجسام بیجان از حالت سکون به حالت حرکت باید به وسیلهٔ یك عامل خارجی آغاز شده باشد. امّا، چنانکه دیدیم، وقتی که عامل مانعی را برطرف می‌کند، مثلا سوراخی در ته یك ظرف آب پدید می‌آورد، آب با حرکت مخصوص خود، یعنی حرکت طبیعی به طرف پایین، واکنش نشان می‌دهد. این ممکن است یك تناقض به نظر آید، یعنی از یك سو از اشیاءِ طبیعی به عنوان اینکه در خود مبدئی از حرکت دارند سخن رفته است؛ درحالی که، از سوی دیگر، ارسطو این قاعدهٔ کلّی را مورد استفاده قرار می‌دهد که آنچه متحرّك است به موجب عمل یك عامل خارجی متحرّك است.[2] امّا ارسطو معتقد است که آغاز ظاهریِ حرکت

---

۱. *فیزیك*، بتا، ۱، ۱۹۲ ب ۱۳ به بعد.

۲. کلام ارسطو در *فیزیك*، ثتا ۱، ۲۴۱ ب ۳۹ به بعد و تتا ۴، ۲۵۴ ب ۷ به بعد، ممکن است تا اندازه‌ای مبهم به نظر آید. وی می‌گوید که آنچه متحرّك است به وسیلهٔ چیزی متحرّك است، یا به وسیلهٔ خودش یا به وسیلهٔ چیز دیگر، نه اینکه هر شیءِ متحرّکی به وسیلهٔ چیز دیگری متحرّك است، لیکن بحثی که دنبال این گفتار می‌آید، وقتی در پرتو اصل وی دربارهٔ ←

به وسیلهٔ حیوانات، مثلا وقتی که یك حیوان در پی غذا می رود، یك آغاز مطلق نیست، زیرا اگر غذا یك عامل جذّاب خارجی نباشد حرکتی موجود نخواهد بود. به همین منوال، وقتی آب از وسط سوراخ ظرف می ریزد، از این حرکتِ به طرف پایین در واقع می توان چنان سخن گفت که گویی یك حرکت طبیعیِ عنصر است، مع هذا بالعرض معلول عامل خارجی است که سوراخی پدید کرده و بدین سان مانع حرکت طبیعی آب را برطرف ساخته است، در حالی که مستقیماً معلول چیزی است که آب را پدید آورده و آن را سنگین ساخته است، یعنی به احتمال قوی معلول اضداد اوّلیّه یعنی گرما یا سرما است. ارسطو این موضوع را با این گفتار بیان می کند که اجسام بیجان درخود «یك آغاز متحرّك بودن» دارند امّا نه «یك آغاز علّت حرکت بودن.»[3]

۲. حرکت به معنی وسیعتر منقسم است به کون (پدیدآمدن) و فساد (از میان رفتن) از یك سو، و کینزیس یا حرکت به معنی دقیقتر کلمه از سوی دیگر. حرکت (کینزیس) به سه نوع تقسیم می شود ــ حرکت کیفی (کینزیس کاتا توپویون یا کاتا پاثوس: حرکت برطبق کیفیّت یا برحسب انفعال)، حرکت کمّی (کاتا توپوزون یا کاتا مِگثِوس: برطبق کمّیّت یا برحسب عِظَم: بزرگی) و حرکت مکانی (کینزیس کاتا تو پو یا کاتا توپون: حرکت برطبق اَیْن یا برحسب مکان). اوّلی استحاله (آلویوزیس) یا تغیّرِ کیفی است، دوّمی افزایش و کاهش (آوکسزیس کای اِفْثیریس) یا نموّ وذبول یا تغیّرِ کمّی، سوّمی انتقال وجابه جایی (فورا) یا حرکت به معنی معمول ما از این کلمه.[4]

۳. پیش فرضهای حرکت مکانی، و در واقع پیش فرضهای هر حرکتی، مکان و زمان اند. اینکه مکان (توپوس) وجوددارد ثابت می شود[5] (الف) به وسیلهٔ جابه جا شدن چیزها، مثلا به وسیلهٔ این حقیقت که جایی که آب هست، می تواند هوا باشد؛ و (ب) به وسیلهٔ این حقیقت که چهار عنصر مکانهای طبیعی خود را دارند. این تمایزاتِ مکان طبیعی صرفاً نسبی، یعنی نسبت به ما، نیستند بلکه مستقلاً موجودند: مثلا «بالا» مکانی است که آتش به سوی آن حرکت می کند و «پایین» مکانی است که خاك به سوی آن حرکت می کند. بنابراین مکان وجود دارد و ارسطو آن

← تقدّم فعل به قوّه ودر پرتو دلایل وی برای هستی محرّك نامتحرّك فهمیده شود به روشنی کافی نشان می دهد که در دید او هیچ شیءِ متحرّکی نمی تواند آغازگر **مطلق** حرکت باشد. هرچه **به طور مطلق** آغازگر حرکت است خود باید **نامتحرّك** باشد. اینکه آیا تعداد کثیری از محرّکهای نامتحرّك وجود دارد یا نه البتّه مسألهٔ دیگری است. امّا آن اصل (تقدّم فعل به قوّه) واضح است.

۳. *فیزیك*، ۲۵۴ ب ۳۳ ـ ۲۵۶ الف ۳. و رجوع کنید به *دربارهٔ آسمان*، ۳۱۱ الف ۹ـ۱۲.

۴. *فیزیك*، اپسیلُن ۲، ۲۲۶ الف ۲۴ به بعد؛ تتا ۷، ۲۶۰ الف ۲۶ به بعد.

۵. *فیزیك*، دلتا، ۲۰۸ الف ۲۷ به بعد.

را چنین تعریف می کند «اوّلین حدّ غیرمتحرّك حاوی.»[۶] پس «مکانِ» (توپوس) ارسطو حدّی است که یك جسم درون آن است، حدّی که به عنوان نامتحرّك ملحوظ است. اگر این تعریف قبول شود پس بدیهی است که هیچ مکان خالی و هیچ مکانی خارج از جهان یا عالم نمی تواند موجود باشد، زیرا مکان حدّ داخلی جسم حاوی است. امّا ارسطو بین ظرف یا حاوی یك جسم و مکانش فرق نهاده است. درمورد قایقی که به وسیلهٔ رودخانه‌ای در حرکت و انتقال است، رودخانه ــ که خود متحرّك است ــ بیشتر ظرف قایق است تا مکان آن. پس مکان اوّلین حدّ نامتحرّك حاوی، برحسب حدّ بیرونی آن، است. شاهد واقعی مدّعا این است که برطبق نظر ارسطو کلّ رودخانه مکان قایق است و مکانِ هرکه درآن است، به دلیل اینکه کلّ رودخانه در سکون است (هوتی آکینِتون هُـ پاس[۷]: زیرا که تمامش نامتحرك است). بدین ترتیب هرچیزی درجهان جسمانی (طبیعت) در مکانی است، و حال آنکه خود جهان در مکان نیست. بنابراین چون حرکت به واسطهٔ تغیّرمکان حادث می شود، خود جهان نمی تواند به طرف جلو حرکت کند، بلکه فقط با گردش و چرخش حرکت می کند.

۴. بر طبق نظر ارسطو یك جسم می تواند تنها به وسیلهٔ یك محرّك بالفعل که در تماس با متحرّك است متحرّك شود. پس دربارهٔ پرتابه‌ها[۸] چه باید بگوییم؟[۹] نخستین محرّك نه تنها حرکت بلکه نیروی محرّك را نیز به یك واسطه، مثلا هوا یا آب، انتقال می‌دهد. اوّلین ذرّات و اجزاءِ متحرّك هوا دیگر ذرّات و اجزاء وپرتابه‌ها را حرکت می‌دهند. امّا این نیروی محرّك نسبت به مسافت کاهش می‌یابد، به طوری که در پایان جسم پرتاب شده صرف نظر از نیروهای متضاد ساکن می‌شود. بدین ترتیب ارسطو به قانون «ماند»[۱۰] (تعطّل) عقیده ایٰ نداشت: وی دربارهٔ حرکت قسری به عنوان متمایل به کاهش سرعت فکر می کرد، درصورتی که حرکت «طبیعی» متمایل به افزایش سرعت است. (رجوع کنید به *فیزیك*، ۲۳۰ الف ۱۸ به بعد.) دراین باره مثلا سن توماس، کسی که نظریهٔ نیروی حرکت آنیِ[۱۱] فیلوپونوس[۱۲]، ال بطروجی[۱۳]، اُلیوی[۱۴]، و

۶. *فیزیك*، دلتا ۴، ۲۱۲ الف ۲۰ به بعد.

۷. *فیزیك*، دلتا ۴، ۲۱۲ الف ۱۶ـ۲۰.

8. projectiles

۹. *فیزیك*، ۲۱۵ الف ۱۴ به بعد؛ ۲۶۶ ب ۲۷ به بعد.

10. inertia 11. impetus

۱۲. Philoponus (قرن پنجم ـ ششم میلادی): نویسندهٔ حوزهٔ فلسفی اسکندریه. به عنوان شارح و منتقد ارسطو تأثیری عمیق برنسلهای بعد داشته است. ــ م.

۱۳. Al Bitrogi. نورالدین ابواسحاق البطروجی، که مؤلّفان قرون وسطایی وی را Alpetragius نامیده‌اند، منجّم اسپانیایی ـ عرب وشاگرد و دوست ابن طفیل (در حدود ۶۰۰/۱۲۰۰) بود. ــ م.

۱۴. Olivi (۱۲۴۸ ـ ۱۲۹۸) (پاُلیو) پیر اُلیوی، متکلّم فرانسوی. ــ م.

غیره را نپذیرفته، از ارسطو پیروی کرده است.

۵.دربارهٔ زمان، ارسطو خاطرنشان می‌کند که آن را نمی‌توان بسادگی با حرکت یا تغیّر یکی گرفت، زیرا حرکات بسیارند، و حال آنکه زمان یکی است.[۱۵] مع‌هذا، زمان به وضوح با حرکت و تغیّر مرتبط است: اگر ما از تغیّر ناآگاه باشیم، از زمان نیز ناآگاهیم. تعریفی که ارسطو از زمان داده است این است «زمان عبارت است از شمارش حرکات برحسب قبل و بعد [از لحاظ تقدّم وتأخّر].» (هُ خرونوس آریثموس اِستی کینِزئوس کاتاتو پرو‌تِرون کای هوستِرون)[۱۶] وی دراین تعریف به عدد محض اشاره نمی‌کند، بلکه به عدد به معنی شمرده شده (مورد شمارش)، یعنی به جنبهٔ قابل شمارش حرکت، اشاره می‌کند. امّا زمان **متّصل** است، چنانکه حرکت متّصل است: یعنی شامل نقاط جدا و مجزّا نیست.

فقط چیزهایی که درحرکت یا در سکونند بدین معنی که قابل حرکتند، در زمان هستند: آنچه ازلی و ابدی و نامتحرّك است در زمان نیست. (حرکت ازلی و ابدی است امّا بدیهی است که نامتحرّك نیست: بنابراین در زمان است، و بالضروره نتیجه می‌شود که زمان نیز ازلی و ابدی است، به این معنی که هرگز آغاز نشده است و هرگز پایان نخواهد یافت.) باید توجّه کرد که حرکتِ مورداشاره بالضروره حرکت مکانی نیست، زیرا ارسطو صریحاً می‌پذیرد که تصدیقِ حتّی تغیّری درحالت ذهنِ کسی می‌تواند ما را قادر به تصدیق مرور زمان سازد. درمورد بیان ارسطو که زمان عبارت است از آن چیز که در حرکت **شمرده می‌شود**، منظوراین نیست که این طور فهمیده شود که گویی ما می‌توانیم **آناتِ** منطوی در تغیّر را بشماریم، گویی مدّت تغیّر از نقاط جدا و مجزّای زمان ساخته شده است: منظور او این است که، وقتی کسی از زمان آگاه است، کثرت، یعنی کثرت دوره‌ها و مراحل تغیّر، را تصدیق می‌کند. پس زمان آن جنبه از عنصر تغیّر یا حرکت است که برای ذهن ممکن می‌سازد که کثرتی از مراحل را تصدیق کند.[۱۷]

اگر بخواهیم زمان را اندازه بگیریم، باید مقیاسی برای اندازه‌گیری داشته باشیم. برطبق نظرارسطو، حرکت دریك خط مستقیم برای این مقصود رضایت‌بخش نیست، زیرا یکسان و یکنواخت نیست. اگرحرکتْ حرکت طبیعی باشد شتاب می‌گیرد؛ اگر غیرطبیعی باشد روی در درنگی دارد. پس چه حرکتی است که هم طبیعی است و هم یکنواخت؟ در نظر ارسطو حرکت به صورت دایره طبیعةً یکنواخت است، و گردش افلاك آسمانی حرکتی طبیعی است. بدین ترتیب

---

۱۵. *فیزیك*، دلتا ۱۰ـ ۱۱، ۲۱۸ الف ۳۰ به بعد.

۱۶. *فیزیك*، دلتا ۱۱، ۲۱۹ ب ۱ـ۲ به بعد؛ ۲۲۰ الف ۲۴ـ ۲۵ به بعد.

۱۷. رجوع کنید به رُس، *فیزیك*، ص ۶۵.

این گونه حرکت برای مقصود ما مناسبتر است ـــ و تعیین زمان به وسیلهٔ خورشید موجّه خواهد بود.[۱۸]

ارسطو این سؤال را مطرح می کند،[۱۹] هرچند آن را به تفصیل موردبحث قرار نمی‌دهد، که آیا اگر ذهنی نباشد زمان خواهد بود؟ به عبارت دیگر، چون زمان اندازهٔ حرکت یا حرکت به عنوان شمردنی است، آیا اگر ذهنی نباشد که بشمارد زمانی موجود خواهد بود؟ وی پاسخ می‌دهد که زمانی، به مفهوم اخصّ کلمه، وجود نخواهد داشت، هرچند موضوعِ[۲۰] زمان موجود خواهد بود. پروفسور رُس اظهارنظر می کند که این موضع با بیان کلّی ارسطو دربارهٔ **متّصل** سازگار است.[۲۱] در متّصل هیچ اجزاءِ بالفعلی وجود ندارد، بلکه فقط اجزاءِ بالقوّه وجود دارد. آنها وقتی به هستی بالفعل درمی آیند که حادثه ای **متّصل** را درهم بشکند و خُرد کند. همین طور است در مورد زمان یا مدّت. «آناتِ» درونِ مدّت توسّط ذهنی که «آنات» را درون آن مدّت تشخیص می‌دهد به هستی بالفعل درمی‌آیند. این مشکل که آیا وقتی که هنوز هیچ ذهنی درهستی نبوده است زمان می‌توانست وجود داشته باشد، درنظر اوّل برای ارسطو مشکلی نیست، زیرا وی فکر می کرد که حیوانات و آدمیان همیشه موجود بوده اند. امّا مشکلِ مهمتر این است که شمردن، ایجاد اجزاء نیست، بلکه تصدیق اجزاءِ قبلا موجود است.[۲۲] درهرحال، اگر زمان نبود تغیّر چگونه می‌توانست باشد؟ ما در جواب می‌توانیم پیشنهاد کنیم که چون، برطبق نظر ارسطو، زمان واقعاً از **قبل** و **بعد** حرکت متمایز نیست، زمان به طور مستقلّ از ذهن موجود است، زیرا حرکت چنین است (مستقل از ذهن وجود دارد)، هرچند، اگر بتوان گفت، متمّم و مکمّلی از ذهن دریافت می کند.[۲۳] «اجزاءِ» زمان بالقوّه اند به این معنی که از لحاظ صوری ازیکدیگر مشخّص نیستند مگر به وسیلهٔ «شمارش» ذهن؛ لیکن آنها به این معنی بالقوّه نیستند که هستی واقعی جدا ازذهن ندارند. موضع ارسطو موضع کانت نیست، و به خودی خود به موضع کانت نیز رهنمون نمی‌شود.

۶. ارسطو مسألهٔ امکان نامتناهی را مطرح می کند.

(الف) وی می گوید که یك جسم نامتناهی غیرممکن است،[۲۴] زیرا هرجسمی محدود به یك سطح است، و هیچ جسمی که محدود به یك سطح است نمی تواند نامتناهی باشد. او همچنین

---

۱۸. *فیزیك*، ۲۲۳ الف ۲۹ ـ ۲۲۴ الف ۲.
۱۹. *فیزیك*، ۲۲۳ الف ۲۱ـ۲۹.

20. substratum

۲۱. رُس، *فیزیك*، ص ۶۸.
۲۲. رُس، *فیزیك*، ص ۶۹.

۲۳. یعنی با اینکه زمان مستقل از ذهن است، لیکن در تمام و کامل شدن معنی آن ذهن هم دخالت دارد. ـــ م.

۲۴. *فیزیك*، ۵، ۲۰۴ الف ۳۴ ـ ۲۰۶ الف ۷.

عدم امکان یك جسم موجود بالفعل نامتناهی را با نشان دادن اینکه آن نمی تواند مرکّب یا ساده باشد اثبات می کند. مثلا، اگر فرض شود که آن مرکّب است، عناصری که از آنها ترکیب شده است خود یا نامتناهی اند یا متناهی. حال، اگر یك عنصر نامتناهی است و عنصر یا عناصر دیگر متناهی، در آن صورت اوّلی (عنصر نامتناهی) دوّمی (عنصر یا عناصر متناهی) را محو می کرد، و حال آنکه برای هردو عنصر محال است که نامتناهی باشند، زیرا یك عنصرِ نامتناهی مساوی کلّ جسم خواهد بود. دربارهٔ عناصر متناهی، ترکیب چنین عناصری یقیناً یك جسم بالفعل نامتناهی نخواهد ساخت. ارسطو همچنین ملاحظه کرده است که هستیِ «بالا» و «پایین» مطلق، که وی پذیرفته است، نشان می‌دهد که یكِ جسمِ موجودِ بالفعل نامتناهی نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا چنین تمایزاتی در مورد یك جسم نامتناهی بی معنی خواهد بود. همچنین یك عدد بالفعل نامتناهی نمی‌تواند موجود باشد، زیرا عدد چیزی است که قابل شمردن است، در صورتی که یك عدد نامتناهی را نمی‌توان شمرد.[۲۵]

(ب) از سوی دیگر، هرچند ارسطو یك جسم یا عدد موجود بالفعل نامتناهی را رد کرد، نامتناهی را به معنایی دیگر پذیرفت.[۲۶] نامتناهی بالقوّه وجود دارد. مثلا، هیچ امتداد مکانی یك نامتناهی بالفعل نیست، بلکه بالقوّه نامتناهی است به این معنی که به طور نامتناهی تقسیم‌پذیر است. یك خط شامل بی نهایت نقاط بالفعل نیست، زیرا خط یك متّصل است (به این طریق است که ارسطو در *فیزیك* می کوشد که مشکلات مطرح شده توسّط زنون الئائی را رفع کند)، امّا خط به طور نامتناهی تقسیم‌پذیر است، هرچند این تقسیم بالقوّه نامتناهی هرگز کاملا بالفعلِ متحقّق نخواهد شد. از طرف دیگر زمان بالقوّه نامتناهی است، زیرا قابلیّت افزایشِ آن نامحدود است؛ امّا زمان هرگز به عنوان یك نامتناهی بالفعل موجود نیست، زیرا یك متصل متوالی است و اجزاءِ آن هیچگاه با هم وجود ندارند. بنابراین زمان درتقسیم‌پذیری نامتناهی با امتداد مکانی شباهت دارد (هرچند عدم تناهی بالفعل هرگز متحقّق نیست)، امّا همچنین از راه افزایش به طور بالقوّه نامتناهی است، و دراین باره با امتداد اختلاف دارد، زیرا بنابر نظر ارسطو امتداد حدّ اکثری دارد، ولو اینکه حدّ اقلّی ندارد. سوّمین نامتناهی بالقوّه عدد است، که در اینکه از راه افزایش به طور بالقوّه نامتناهی است شبیه زمان است، زیرا شما نمی توانید تا عددی بشمرید که ورای آن هرشمارش و افزایشی غیرممکن باشد. امّا عدد در اینکه قابلیّت تقسیم نامتناهی ندارد هم با زمان و هم با امتداد متفاوت است، به این دلیل که حدّاقلّی دارد ــ واحد.

---

۲۵. *فیزیك*، ۲۰۴ ب ۷ ـ ۱۰.

۲۶. *فیزیك*، ۲۰۶ الف ۹ به بعد.

۷. برطبق نظر ارسطو، هر حرکت طبیعی به سوی غایتی متوجّه است،[۲۷] غایتی که در طبیعت مورد جستجوست چیست؟ پیشرفت از یك حالت بالقوّه به یك حالت بالفعل است، یعنی تجسّم صورت در ماده. درنزد ارسطو نیز مانند افلاطون نظر غایت انگارانهٔ طبیعت بر نظر مکانیکی آن غالب است، هرچند دشوار می‌توان دریافت که چگونه ارسطو می‌توانست از لحاظ منطقی غایت انگاریِ آگاهانه را در مورد طبیعت به طور کلّی بپذیرد. امّا غایت انگاری همه جا نافذ و غالب نیست، زیرا مادّه گاهی مانعِ عمل غایت انگاری است (چنانکه مثلا در تولید موجودات ناقص الخلقه، که باید آن را به مادّهٔ ناقص نسبت داد.[۲۸]) بدین ترتیب عملکرد غایت انگاری در هر مورد خاصّ ممکن است متحمّل دخالتی ناشی از وقوع حادثه‌ای بشود که لااقل برای غایت مورد بحث مفید نباشد، لیکن وقوع آن به سببِ بعضی اوضاع و احوال غیرقابل اجتناب است. این امر «خودبه خودی» (تو اتوماتون) یا «اتفاقی و تصادفی» است، و شامل حوادثی است که «ازطریق طبیعت» هستند، هرچند نه «برطبق طبیعت»، مثلا تولید یك ناقص الخلقه از طریق توالد و تناسل. چنین رُخدادهایی نامطلوبند و ارسطو آنها را از بخت (توخه) متمایز می‌داند که دلالت بر وقوع حادثهٔ مطلوبی دارد، مثلا حادثه‌ای که ممکن است غایتِ دلخواهِ عامل صاحب هدفی باشد، از قبیل یافتنِ گنجی در مزرعه‌ای.[۲۹]

چیست که به ارسطو اجازه می‌دهد که از «طبیعت» به عنوان دارای غایت سخن بگوید؟ افلاطون مفاهیم «نفس جهانی» و «دمیورژ» را مورد استفاده قرار داده بود، و بدین سان می‌توانست از غایات در طبیعت سخن بگوید، لیکن ارسطو چنان سخن می‌گوید که گویی فعّالیّت غایت انگارانه‌ای در درون خود طبیعت وجود دارد. وی در واقع لدی الاقتضا از خدا (هُ ثئوس) سخن می‌گوید، لیکن هرگز هیچ بیان رضایت‌بخشی از رابطهٔ طبیعت با خدا ارائه نمی‌دهد، و آنچه دربارهٔ خدا در *مابعدالطبیعه* می‌گوید ظاهراً مانع هر فعّالیّتِ غایتمندانه‌ای در طبیعت از جانب خداوند است. احتمالا درست است که گفته شود که علاقهٔ فزایندهٔ ارسطو به علمِ تجربی وی را به فراموشی و غفلت از هر تنظیم و ترتیب واقعیِ موضع و نظرش کشانید، و حتّی وی را در معرض اتّهامِ موجّهِ ناسازگاری با فرضهای قبلی مابعدالطبیعی‌اش قرار می‌دهد. درحالی که ما نمی‌خواهیم این نظر ارسطو را که در طبیعت غایت انگاری وجوددارد رد کنیم یا مورد چون و چرا قرار دهیم، به نظر می‌رسد که مجبوریم بپذیریم که نظام مابعدالطبیعی و

---

۲۷. *دربارهٔ آسمان*، آلفا ۴، ۲۱۷ الف ۳۳. «خدا و طبیعت هیچ گونه کار بیهوده‌ای انجام نمی‌دهند.»

۲۸. *دربارهٔ کون و فساد*، ۷۶۷ ب ۱۳ـ۲۳.

۲۹. *فیزیك*، بتا، ۴ـ۶. و رجوع کنید به *مابعدالطبیعه*، اپسیلُن، ۲ـ۳.

الهیّات ارسطو به او توجیه اندکی برای این گونه سخن گفتن از طبیعت می‌دهد، چنانکه مکرّراً چنین سخن می‌گوید، که گویی طبیعت یك عامل آگاهانه و اصل سازمان‌دهنده است. از چنین زبانی به نحو اشتباه‌ناپذیری بوی افلاطونی شنیده می‌شود.

۸. برطبق نظر ارسطو جهان شامل دو عالم متمایز است ــ عالم فوق‌القمر و عالم تحت‌القمر. در عالم فوق‌القمر ستارگانند، که فسادناپذیرند و هیچ تغیّری غیر از حرکت مکانی تحمّل نمی‌کنند، حرکت آنها مدوّر است و نه مستقیم، که حرکت طبیعی چهار عنصر است. ارسطو نتیجه می‌گیرد که ستارگان مرکّبند از یك عنصر مادّی متفاوت، یعنی اثیر، که عنصر پنجم و مافوق و برتر است، و هیچ تغیّری غیر از تغیّر مکان به صورت حرکت مستدیر نمی‌پذیرد.

ارسطو به این نظریّه معتقد بود که زمین، با شکل کروی، در مرکز جهانِ به حال سکون است، وگرد آن لایه‌های متحدالمرکز و کروی آب و هوا و آتش یا لایهٔ گرم (هیپِکُوْما) قرار دارد. در ورای اینها افلاك آسمانی قرار دارند، که خارجی‌ترینِ آنها فلك ستارگان ثابت است، که حرکت خود را به محرّك اوّل مدیون است. با قبول عدد سی و سه از کالیپوس[30] به عنوان عدد افلاك که باید برای تبیین حرکتِ بالفعل سیّارات از پیش فرض شده باشد، ارسطو همچنین بیست و دو فلك با حرکت معکوس رّا، که بین دیگر افلاك واقع شده‌اند، تا گرایش یك فلك را به آشفتن و برهم زدن حرکت یك سیّاره در فلك محیط بعدی خنثی و بی‌اثر کنند، پذیرفت. بدین ترتیب وی قائل به پنجاه و پنج فلك بود، به استثنای خارجی‌ترین فلك؛ و این است تبیین پیشنهاد او در *مابعدالطبیعه* که علاوه بر محرّك اوّل که خارجی‌ترین فلك را حرکت می‌دهد پنجاه و پنج محرّك نامتحرّك وجود دارند. (وی خاطرنشان می‌کند که اگر شمارهٔ اودوکسوس[31] به جای شمارهٔ کالیپوس پذیرفته شود، پس تعداد افلاك چهل و نه خواهد بود).[32]

۹. اشیاءِ جزئی در این عالم به وجود می‌آیند و از میان می‌روند، لیکن انواع و اجناس ازلی و ابدی‌اند. بنابراین در نظام ارسطو تطوّر و تکامل به معنی جدید یافت نمی‌شود. امّا هرچند ارسطو نمی‌تواند نظریّه‌ای دربارهٔ تطوّر و تکامل جسمانی، یعنی تکامل انواع، بپروراند، می‌تواند نظریّه‌ای دربارهٔ آنچه ممکن است تکاملِ «ایدئال» نامیده شود بپروراند و می‌پروراند، یعنی نظریّه‌ای دربارهٔ ساختمان جهان، نظریّه‌ای راجع به درجات وجود، که در آن همواره صورتْ هرچه مرتبهٔ وجود بالا می‌رود غالب‌تر و مسلّط‌تر است. پایین‌ترین درجه مادّهٔ

---

۳۰. Calippus: عضو لوکئوم که در تحقیقات نجومی ابتکار با او بود. ــ م.

۳۱. Eudoxus: ریاضی‌دان و ستاره‌شناس یونانی معاصر ارسطو و عضو لوکئوم. ــ م.

۳۲. رجوع کنید به *مابعدالطبیعه*، لامبدا، ۸.

غیرآلی است، و بالای آن مادّهٔ آلی، و گیاهان کمتر کاملند تا حیوانات. با وجود این، حتّی گیاهان دارای نفس‌اند، که اصل و مبدأ حیات است، و ارسطو آن را به عنوان «کمال اوّل[۳۳] [فعلیّت تامّ، اِنتِلخیا] برای جسم طبیعی که دارای استعداد حیات [حیات بالقوّه] است» یا به عنوان «کمال اوّل برای جسم طبیعی آلی» (*دربارهٔ نفس* بتا دفتر اوّل، ۴۱۲ الف ۲۷ ـ ب ۴) تعریف می‌کند. نفس که فعل بدن است در عین حال صورت و مبدأ حرکت و غایت است. بدن برای نفس است، و هر اندامی غایت و غرض خود را دارد، غایت و غرضی که مستلزم فعّالیّت است.

ارسطو درآغاز کتاب *دربارهٔ نفس* اهمّیّت پژوهشی دربارهٔ نفس را خاطرنشان می‌کند، زیرا نفس به اصطلاح اصل و مبدأ حیاتی در موجودات زنده است.[۳۴] امّا وی می‌گوید که این مسأله‌ای است دشوار، زیرا تعیین روش صحیحی که باید به کار گرفته شود آسان نیست: لیکن اصرار دارد ــ و چقدر حکیمانه ــ که فیلسوف نظری وفیلسوف قائل به اصالت طبیعت دیدگاههای مختلف دارند، و بنابراین طرح و قالب تعاریف آنها مختلف است. چنین نیست که هر متفکّری تصدیق کرده باشد که علوم مختلف روشهای مختلف خود را دارند، و از این که چون یك علم خاص نمی‌تواند روش شیمیدان یادانشمند طبیعی را به کار گیرد، نتیجه نمی‌شود که همهٔ نتایج آن بالضروره باید باطل و نادرست باشد.[۳۵]

ارسطو می‌گوید[۳۶] که جوهرِ مرکّبْ یك جسم (بدن) طبیعیِ برخوردار از موهبت حیات است، که اصل و مبدأ این حیات نفس (پسوخه) نامیده شده است. بدن نمی‌تواند نفس باشد، زیرا بدن حیات نیست بلکه چیزی است که حیات دارد. (در دفتر اوّلِ *دربارهٔ نفس*، جایی که ارسطو تاریخچهٔ روان‌شناسی را ارائه می‌دهد، نسبت به نظریّات فلاسفهٔ مختلف دربارهٔ نفس خاطرنشان می‌کند که «بیشترینِ اختلاف بین فلاسفه‌ای است که اصول و عناصر نفس را جسمانی می‌شمرند و کسانی که آنها را غیرجسمانی می‌دانند.» ارسطو خود را در عداد افلاطونیان یعنی مخالف پیروان لوکیپوس و دموکریتس قرار می‌دهد.) پس بدن بایدبه‌عنوان مادّه نسبت به نفس باشد، درحالی که نفس به عنوان صورت یا فعل نسبت به بدن است. از این رو ارسطو، در تعریف نفس، از آن به عنوان کمال یا فعل بدن سخن می‌گوید که حیات را بالقوّه

---

۳۳. کمال اوّل آن است که شیء در حدّ ذات به آن کامل است مثلا ناطق کمال اوّل است برای انسان. زیرا اگر ناطق نباشد انسان تحقّق نمی‌یابد. کمال ثانی آن است که شیء به آن درصفاتش کامل می‌شود مثل اینکه انسان نویسنده است چه انسان در حدّ ذات محتاج به آن نیست. ــ م.

۳۴. *دربارهٔ نفس*، ۴۰۲ الف ۱ـ۹.

۳۵. *دربارهٔ نفس*، ۴۰۲ الف ۱۰ به بعد.

۳۶. *دربارهٔ نفس*، ۴۱۲ الف.

داراست ــ «قابلیّت حیات»، چنانکه وی اظهارنظر می کند، به چیزی که فاقد نفس است دلالت نمی کند بلکه به چیزی دلالت می کند که دارای آن است. بنابراین نفس تحقّق بدن است و از آن جدانشدنی است (هر چند ممکن است اجزائی وجود داشته باشند ــ چنانکه ارسطو معتقد بود که وجود دارند ــ که بتوانند جداباشند، زیرا آنها دقیقاً تحققهای بدن نیستند). بدین ترتیب نفس علّت و اصل بدن زنده است، (الف) به عنوان منشأ حرکت،[37] (ب) به عنوان علّت غائی، و (ج) به عنوان جوهر واقعیِ (یعنی علّت صوریِ) اجسام جاندار.

انواع مختلف نفس سلسله و مجموعه‌ای تشکیل می‌دهند بدین گونه که بالاتر مستلزم پایین تر است، امّا نه برعکس. پایین ترین صورت نفس، نفس غاذیه یا نباتی (تو ثرپتیکون) است که فعّالیّتهای هضم و تولید مِثل را انجام می‌دهد. این نفس نه تنها در نباتات بلکه در حیوانات نیز یافت می‌شود؛ مع هذا می‌تواند بنفسه، چنانکه درگیاهان چنین است، موجود باشد. برای آنکه هر شیءِ زنده ای به هستی خود ادامه دهد، این وظایف و عملکردها ضروری است: بنابراین اینها در همهٔ موجودات زنده یافت می‌شوند، امّا در گیاهان به تنهایی یافت می‌شوند، یعنی بدون فعّالیّتهای بالاتر نفس. برای گیاهان احساس ضروری نیست، زیرا آنها حرکت نمی کنند بلکه غذای خود را به طور خودبه خودی جذب می کنند. (همین امر در واقع دربارهٔ حیوانات بیحرکت صادق و معتبر است.) امّا حیوانات که دارای نیروی حرکتند باید احساس داشته باشند، زیرا اگر نتوانند غذای خود را وقتی یافتند تشخیص دهند برای آنها بیفایده خواهد بود که در جستجوی غذای خود حرکت کنند.

پس حیوانات دارای صورت عالیترِ نفس، یعنی نفس حسّاسه، هستند که سه نیروی ادراک حسّی (تو اَیستتیکون)، میل و شوق (تو اُرکتیکون)، و حرکت مکانی (تو کینِتیکون کاتا توپون) را به کار می اندازد.[38] تخیّل (فانتاسیا) نتیجهٔ قوّهٔ حسّاسه است، و حافظه توسعهٔ بیشتر این قوّه است.[39] درست همان طور که ارسطو ضرورت تغذّی را برای حفظ حیات خاطرنشان کرده است، همین طورضرورت لمس را برای اینکه یك حیوان قادر به تشخیص غذای خود باشد، لااقل وقتی با آن در تماس است، نشان می‌دهد.[40] طعم که آنچه غذاست، به وسیلهٔ آن، حیوان

۳۷. ارسطو اصرار دارد که اگر حرکت به عنوان خصیصهٔ نفس تعیین شود نفس بد تعریف شده است. نفس فعّالانه حرکت می‌دهد امّا خودش حرکت نمی کند. این نظر بر ضدّ نظریهٔ افلاطونی نفس به عنوان یك موجود متحرّك به خود است. رجوع کنید به *دربارهٔ نفس*، آلفا، ۳.

۳۸. *دربارهٔ نفس*، بتا ۳.

۳۹. *دربارهٔ نفس*، ۳، ۴۲۷ ب ۲۹ به بعد؛ *خطابه*، آلفا ۱۱، ۱۳۷۰ الف ۲۸ ـ ۳۱؛ *دربارهٔ حافظه*، ۱؛ *آنالوطیقای دوم*، بتا ۱۹، ۹۹ ب ۳۶ به بعد.

۴۰. *دربارهٔ نفس*، ۳، ۱۲. رجوع کنید به دربارهٔ حس، ۱.

را به سوی خود می‌کشاند، و آنچه غذا نیست اورا از خود می‌راند، نیز لازم است. حواسّ دیگر، هرچند دقیقاً ضروری نیستند، برای خوشی و آسایش حیوان به کارند.
۱۰. در درجهٔ بالاتر از نفس حیوانیِ صِرف، نفس انسانی است. این نفس نیروهای نفوس پایین‌تر یعنی تو ثرِپتیکون (غاذیه)، تو آیستتیکون (ادراک حسّی)، تو اُرِکتیکون (میل یا شوق)، تو کینِتیکون کاتا توپون (حرکت مکانی) را درخود جمع دارد، لیکن نفس انسانی با داشتنِ نوس (عقل)، تو دیانوئتیکون (مُدرِکه)، ازمزیّت خاصّی برخورداراست. قوّهٔ مُدرِکه به دوطریق فعّال است، به عنوان نیروی فکر علمی (لوگوس، نوس تئورِتیکوس: عقل نظری = تواپیستمونیکون: عقل علمی) وبه عنوان نیروی اندیشه وتأمّل (دیانویا پراکتیکه: عقل عملی = لوگیستیکون: عقل حسابگر). اوّلی حقیقت را به عنوان متعلّق خود دارد، یعنی حقیقت به خاطر خودش، درحالی که برای دوّمی حقیقت به عنوان هدف است، نه به خاطر خودش بلکه برای مقاصد و اغراض عملی و مصلحت آمیز. همهٔ قوای نفس، به استثنای عقل (نوس) ازبدن جدانشدنی و فناپذیرند: امّا نوس قبل از تن وجود داشته و غیرفانی است. «نتیجه این می‌شود که فقط عقل است که از درِ [مرگ] به درخواهد رفت و تنها از بهر خدایان خواهد بود.»[۴۱] امّا این عقل که به بدن وارد شده، به یك اصل بالقوّه نیازمند است ــ یك لوح نانوشته[۴۲]، که بتواند بر آن صور را منطبع سازد؛ وبدین سان ما تمایز بین عقل فعّال (نوس پویِتیکوس) و عقل منفعل (نوس پاثتیکوس) را داریم. (خود ارسطو از تو پویون (فاعل) سخن می‌گوید: عبارت نوس پویِتیکوس (عقل فعّال) نخست نزد اسکندر افرودیسی[۴۳]، در حدود ۲۲۰ میلادی، یافت شده است). عقل فعّال[۴۴] صور را از تصاویر یا اشباح و تخیّلات[۴۵] انتزاع می‌کند، که، وقتی درعقل منفعل[۴۶] پذیرفته و دریافت شد، مفاهیمِ بالفعل‌اند. (ارسطو توجّه کرد که تخیّلات و تصوّرات در هر تفکّری به کار می‌رود.) فقط عقل فعّال غیرفانی است. «همین عقل است که چون ذاتاً فعل است مفارق و غیرمنفعل و عاری از اختلاط است، زیرا فاعل همواره با ارزش‌تر از منفعل، و اصل و مبدأ اشرف از مادّه است... تنها اوست که فناناپذیر و ازلی و ابدی است... در صورتی که عقل منفعل فناپذیر است.»[۴۷] به این مطلب بزودی بازخواهم گشت.
۱۱. اگر ما مسألهٔ عقل فعّال (نوس پویِتیکوس) را کنار بگذاریم، واضح است که ارسطو در

---

۴۱. *دربارهٔ کون و فساد*، بتا ۳، ۷۳۸ ب ۲۷ به بعد.

42. tabula rasa 43. Alexander Aphrodisien 44. active intellect 45. phantasmata
46. passive intellect

۴۷. *دربارهٔ نفس*، دفتر سوم، ۵، ۴۳۰ الف ۱۷ به بعد.

کتاب *دربارهٔ نفس* به دوگانه انگاری[۴۸] افلاطونی معتقد نیست، زیرا وی نفس را کمال (فعلیّت تامّ) بدن می‌داند، به طوری که این دو یك جوهر را تشکیل می‌دهند. به طور کلّی ارسطو قائل به اتحاد خیلی نزدیکتری میان نفس وبدن است تا افلاطونیان: این گرایش که به تن همچون گور نفس بنگرند گرایش ارسطو نیست. بلکه خیر نفس دراین است که با بدن متحد باشد، زیرا فقط دراین صورت می‌تواند قوای خود را به کار اندازد. این نظری بود که ارسطوئیان قرون وسطایی، نظیر سن توماس، قبول و اقتباس کردند، هرچند بسیاری از متفکّران بزرگ مسیحی به زبانی که یادآور سنّت افلاطونی است سخن گفته بودند ـــ کافی است که فقط دربارهٔ اگوستین بیندیشیم. ارسطو اصرار داشت که حوزهٔ افلاطونی موفّق نشد که تبیین رضایت بخشی از اتحاد نفس با بدن ارائه دهد. وی می‌گوید که آنان ظاهراً فرض می‌کنند که هر نفسی می‌تواند درهر بدنی خود را متناسب با آن سازد. این نمی‌تواند درست باشد، زیرا هر بدنی به ظاهر صورت و خصیصهٔ متمایزی دارد.[۴۹] «اندیشه‌ای مانند اندیشهٔ دکارت، که هستی نفس نخستین امر یقینی است و هستی مادّه یك استنتاج بعدی است، در نظرارسطو باطل جلوه می‌کرد. تمامی خود، نفس و بدن مانند هم، چیزی است معلوم و نه مورد چون و چرا.»[۵۰] نیازی به گفتن نیست که اگر ارسطو می‌بود وبا نظر دکارتی مخالفت می‌کرد، مخالف موضع کسانی نیز بود که تمامی نفس انسانی و همهٔ فعّالیّتهای آن را به نوعی پدیدار فرعی[۵۱] بدن احاله و تأویل می‌کنند وعالیترین فعّالیت فکر انسانی را صرفاً یك شکوفاییِ مغزمی‌دانند، هرچند جهت علم النفس ارسطو، چنانکه پیش می‌رفت، ظاهراً متوجّه موضعی بوده است کاملا شبیه موضع معتقدان به پدیدار فرعی، بخصوص اگر کسی دراین فرض مُحق باشد که عقل فعّال انسان، در نظرارسطو اصل متفرّدی نیست که بعد ازمرگ به عنوان روح فردیِ مثلا سقراط یا کالیاس باقی بماند. امّا فقدان نظریّه‌ای دربارهٔ تطوّر و تحوّل تاریخیِ موجودات زنده بالطّبع ارسطو را از قبول نظریهٔ پدیدار فرعی[۵۲] به معنی جدید آن مانع می‌شد.

۱۲. سؤال کهنه باز مطرح می‌شود، «نظریهٔ دقیق ارسطو دربارهٔ **عقل فعّال** چه بود؟» نظریهٔ دقیق ارسطو را کسی نمی‌تواند ارائه دهد: این نظریه موضوع تفسیر و تعبیر است و تفسیرهای مختلفی هم در دنیای باستان وهم در دنیای جدید اظهارشده است. آنچه ارسطو در کتاب *دربارهٔ نفس* می‌گوید به شرح ذیل است: «این **عقل** (نوس)، چون ذاتاً بالفعل است، مفارق و فناناپذیر

---

48. dualism

۴۹. *دربارهٔ نفس*، ۴۱۴ الف ۱۹ به بعد.

۵۰. رُس، *ارسطو*، ص ۱۳۲.

51. epiphenomenon

52. epiphenomenalism

و نامخلوط است. زیرا فاعل همواره ارجمندتر از منفعل است، و اصل نخستین شریفتر از مادّه است. معرفتِ بالفعل با متعلّق خود یکی است؛ معرفت بالقوّه در فرد زماناً مقدّم است، لیکن به طور کلّی زماناً مقدّم نیست؛ امّا نوس (عقل) چنین نیست که گاهی بیندیشد و گاهی نیندیشد. فقط وقتی مفارق شود همان است که بالذّات هست، و تنها این است که فناناپذیر و ازلی و ابدی است. مع ذلك ما به یاد نمی‌آوریم، زیرا عقل فعّال نامنفعل است، امّا عقل منفعل فسادپذیر است، و بدون عقل فعّال هیچ چیز نمی‌اندیشد.»[۵۳]

از این سخن پُر بحث و جدال تفسیرهای گوناگونی داده شده است. اسکندر افرودیسی[۵۴] (مشهور در حدود ۲۲۰ میلادی) «عقل»، یعنی **عقل فعّال**، را با خدا یکی گرفته است، و زابارلا[55] (پایان قرن ششم و آغاز قرن هفتم میلادی) دراین باره از او پیروی کرده است، کسی که عملکرد خداوند را درنفس اشراق و تنویرِ آنچه بالقوّه شناخته شده می‌داند، چنانکه نور خورشید آنچه راقابل رؤیت است بالفعل مرئی می‌سازد. هرچند، چنانکه دیوید رُس[۵۶] خاطرنشان می‌کند، بالضروره غیرمنطقی و ناسازگار نخواهد بود که ارسطو در کتاب *دربارهٔ نفس* راجع به درونی بودنِ خداوند سخن بگوید، و در *مابعدالطبیعه* دربارهٔ تعالی او، و حال آنکه از سوی دیگر ممکن است چنین باشد که این دوکتاب نظرهای مختلف و متباینی را دربارهٔ خدا نشان دهند، [درآن صورت] تفسیر اسکندر افرودیسی و زابارلا، آن طور که رُس روا می‌دارد، بسیار نامحتمل است. زیرا آیا محتمل است که ارسطو، که خدا را به عنوان محرّك نامتحرّك توصیف می کند که فعّالیّت علّی اش جذب و کشش ــ به عنوان غایت ــ است و فقط خود را می‌شناسد، در کتاب دیگری خدا را به عنوان درونی در انسان به نحوی تعریف کند که گویی عملا معرفت رابه انسان اعطا می کند؟

اگر **عقل فعّال** را نباید با خدا یکی گرفت، آیا آن رابايد به عنوان فردی و جزئی در هر فرد انسان ملاحظه کرد یا به عنوان یك اصل وحدانی در همهٔ آدمیان؟ سخن ارسطو که «ما به یاد نمی‌آوریم»، وقتي با این قول[۵۷] اودرنظر گرفته شود که حافظه و مهر و کین هنگام مرگ ازمیان می‌رود، چون متعلق به تمامی انسان است و نه به **عقل**، که «ازمیان نرفتنی» است، ظاهراً دلالت دارد براینکه عقل فعّال در هستیِ مفارق خود حافظه‌ای ندارد. هرچند این گفتار با یقین اثبات

۵۳. *دربارهٔ نفس*، دفتر سوم، ۵، ۴۳۰ الف ۱۷ به بعد.

۵۴. Alexander of aphrodisias: از شارحان آثار ارسطو که از ۱۹۸ تا ۲۱۱ میلادی ریاست لوکنوم را به عهده داشت. ــ م.

55. Zabarella

56. Sir David Ross

۵۷. *دربارهٔ نفس*، ۴۰۸ ب ۲۴ـ۳۰.

نمی کند که عقل فعّال هر انسان در حالت جدایی فردی نیست، به نظر می‌رسد که درقبول چنین تفسیری مشکلی پیش آورد. به علاوه، وقتی ارسطو می گوید که «معرفتِ بالقوّه در فرد زماناً مقدّم است، لیکن به طور کلّی زماناًمقدّم نیست، امّاعقل (نوس) چنین نیست که گاهی بیندیشد و گاهی نیندیشد»، به نظر می‌رسد که وی تمایزی بین فرد، که گاهی علم دارد و گاهی علم ندارد، و «عقل فعّال»، که بالذّات اصل فعّال است، قائل می شود. پس شاید ارسطو «عقل فعّال» را به عنوان اصلی ملاحظه کرده است که در همهٔ آدمیان یکی است، عقلی که درسلسلهٔ مراتب، فراتر از خود، عقل مفارق دیگری دارد که در انسان وارد می شود و در درون او کار می کند و بعد از مرگ فرد باقی می ماند. اگر این صحیح باشد، پس این نتیجه بالضروره به دنبال خواهد آمد که نفس فردی آدمی با مادّه ای که به آن صورت داده است از میان می‌رود.[58] (مع هذا، حتّی اگر کسی متمایل به چنین تفسیری باشد، باید بپذیرد که مشکل قابل توجّهی در این فرض هست که، به عقیدهٔ ارسطو، عقل فعّال افلاطون عدداً همان عقل فعّال سقراط است. با این همه، اگر وی به خصیصهٔ فردی عقل فعّال در هر فرد آدمی معتقد بود، منظورش از این گفته چه بود که آن «از خارج» آمده است؟ آیا این قول صرفاً بازمانده ای از مذهب افلاطونی بود؟)

---

۵۸. توماس آکوئینی، در شرح و تفسیر خود بر کتاب *دربارهٔ نفس* ارسطو (دفتر سوم، بخش ۱۰)، ارسطو را به معنی ابن رشدی، یعنی به عنوان منکر فناناپذیری فردی، تفسیر نمی کند. عقل فعّال بالذّات و فقط یك اصل فعّال است: از این رو تحت تأثیر امیال و شهوات و انفعالات و عواطف نیست و حافظ نوع نیست. بنابراین عقل مفارق انسانی نمی تواند بدان گونه که درحالت اتّحاد بابدن عمل می کند به کار خود ادامه دهد، و ارسطو نحوهٔ عملکرد آن را بعد از مرگ در کتاب *دربارهٔ نفس* مورد بحث قرار نداده است؛ لیکن این فروگذاری به معنی آن نیست که ارسطو فناناپذیری فردی را منکر شده یا عقل مفارق رابه یك حالتِ مجبور شده و عدم فعّالیّت مطلق محکوم کرده است.

فصل ۳۱

«علم اخلاق» ارسطو

۱. «علم اخلاق» ارسطو آشکارا غایت‌انگارانه است. او با عمل سر و کار دارد، نه عملی که فی نفسه، صرف نظر از هر ملاحظهٔ دیگری، حق و درست است، بلکه با عملی که به خیر انسان رهنمون می‌شود. هرچه به حصول خیر یا غایت او منجر شود از جهت انسان عملی «صحیح و درست» خواهد بود: عملی که خلاف نیل به خیر حقیقی او باشد عملی «خطا و نادرست» خواهد بود.

«هر فنّی و هر پژوهشی، هر عملی و انتخابی، ظاهراً متوجّه خیری است؛ از این رو خیر بحق چنین تعریف شده است: خیر غایت همهٔ امور است.»[1] لیکن بر حسب فنون یا علوم مختلف خیرهای گوناگونی وجود دارد. بدین ترتیب غایت فنّ پزشکی تندرستی است، غایت دریانوردی مسافرت سالم است، غایت فنّ اقتصاد (تدبیر منزل) ثروت است. به علاوه، بعضی غایات تابع دیگر غایات یا غایات نهائی‌ترند. غایتِ تجویز داروی معیّنی ممکن است ایجاد خواب باشد، امّا این غایتِ مستقیم و فوری تابع غایت تندرستی است. به همین منوال، ساختن لگام و دهنه برای اسبهای سواره نظام غایت حرفه و صنعت معیّنی است، لیکن آن تابع غایت وسیعتر و جامعترِ هدایت عملیّات جنگی و نظامی به نحو مؤثر است. بنابراین در این غایات غایات و خیرهای بیشتری در نظر است. امّا اگر غایتی هست که ما آن را برای خودش می‌خواهیم و همهٔ دیگر خیرها یا غایات تابعه را برای آن می‌خواهیم، پس این خیر نهائی بهترین خیر و در واقع عین خیر خواهد بود. ارسطو همّت بر آن می‌گمارد که کشف کند که این خیر چیست و علم مطابق آن کدام است.

---

۱. *اخلاق نیکوماخوسی*، ۱۰۹۴ الف ۱ـ۳.

دربارهٔ سؤال دوم، ارسطو اظهار می کند که خیر برای انسان در علم سیاسی یا اجتماعی مورد مطالعه و تحقیق قرار می گیرد. جامعه و فرد خیر واحد و یکسان دارند، هرچند این خیر آن گونه که در جامعه یافت می شود بزرگتر و شریفتر است.[۲] (در اینجا ما انعکاس رسالهٔ جمهوری را مشاهده می کنیم، که در مدینهٔ فاضله می بینیم که عدالت با حروف درشت نوشته می شود.) پس ارسطو علم اخلاق را به عنوان شاخه‌ای از علم سیاسی یا اجتماعی تلقی می کرد: ما می توانیم بگوییم که وی نخست از علم اخلاق فردی بحث می کند و سپس از علم اخلاق سیاسی، در کتاب *سیاست*.

درمورد این سؤال که خیر انسان چیست، ارسطو خاطرنشان می کند که نمی توان بدان با همان دقّتی پاسخ داد که به یك مسألهٔ ریاضی پاسخ می‌دهند. و این به سبب طبیعت موضوع است، زیرا عمل انسان موضوع علم اخلاق است، و عمل انسان را نمی توان با دقّت ریاضی معیّن کرد.[۳] همچنین این اختلاف بزرگ بین ریاضیّات و علم اخلاق هست که در حالی که اوّلی از اصول کلّی آغاز می کند و برای رسیدن به نتایج استدلال می کند، دوّمی از نتایج آغاز می کند. به عبارت دیگر، در اخلاق ما از احکام اخلاقیِ بالفعلِ انسان شروع می کنیم، و با مقایسه و مقابله و غربال کردن آنها، به تنظیم اصول کلّی می‌رسیم.[۴] این نظر مستلزم این فرض قبلی است که تمایلاتی طبیعی در انسان نهاده شده است، که پیروی از آنها (در یك حالت کلّیِ هماهنگی و تناسب سازگار، یعنی تشخیص اهمیّتها و عدم اهمیّتهای نسبی) حیات اخلاقی برای انسان است. این نظر پایه و اساسی برای یك اخلاق طبیعی در مقابل یك اخلاق تحکّمی و هوسناکانه فراهم می کند، لیکن مشکلات قابل توجّهی دربارهٔ اثبات نظریِ الزام اخلاقی پیش می آورد، بخصوص در نظامی مانند نظام ارسطو، که نمی تواند علم اخلاق خود را دربارهٔ عمل انسانی با «قانون جاویدان خداوند» پیوند دهد، چنانکه فلاسفهٔ مسیحی قرون میانه، که خیلی چیزها از ارسطو پذیرفتند، برای چنین پیوندی کوشیدند. مع ذلك، علم اخلاق ارسطو، علی رغم چنین نقائصی عمدةً به تمام معنی موافق ذوق سلیم است، و مؤسّس بر احکام اخلاقی آن انسانی است که به طور کلّی به او به عنوان یك انسان نیك و با فضیلت نگریسته شده است. ارسطو قصدداشت که علم اخلاقش توجیه و تکمیل احکام طبیعیِ چنین انسانی باشد که به

۲. *اخلاق نیکوماخوسی*، ۱۰۹۴ الف ۲۷ ـ ب ۱۱. و رجوع کنید به *اخلاق کبیر*، ۱۱۸۱ الف و ب.

۳. *اخلاق نیکوماخوسی*، ۱۰۹۴ ب ۱۱ـ۲۷. و رجوع کنید به *اخلاق اودموس* (*Eudemian Ethics*)

۴. در *اخلاق اودموس* ارسطو می گوید که ما با «احکام حقیقی امّا مبهم» (۱۲۱۶ ب ۳۲ به بعد) یا «احکام اوّلیهٔ درهم برهم» (۱۲۱۷ الف ۱۸ به بعد) آغاز می کنیم، و برای تشکیل احکام روشن اخلاقی پیش می‌رویم. به عبارت دیگر ارسطو با احکام اخلاقی معمولیِ آدمیان به عنوان پایه و اساس استدلال آغاز می کند.

قول او برای داوری در موضوعاتی از این قبیل شایسته است.[۵] ممکن است فکر کنند که ذوق عقلانی و عالمانه قویاً در تصویر وی از زندگیِ کمال مطلوب نمایان است، لیکن به سختی می توان ارسطو را به کوشش برای یك اخلاق اوّلی و قبلیِ[۶] محض و قیاسی،[۷] **یا اخلاقی که از طریق برهان هندسی قابل اثبات است**، متّهم کرد. به علاوه، اگر چه ما می توانیم دلائل و شواهد ذوق یونانی آن عصر را دربارهٔ رفتار انسانی بازشناسیم، مثلا در بیانی که ارسطو از فضائل اخلاقی به دست می‌دهد، فیلسوف ما یقیناً چنین ملاحظه می کرد که طبیعت انسانی من حیث هی را مورد بحث قرار می‌دهد، و علم اخلاق خود را بر خصائص کلّی عمومیِ طبیعت انسانی بنیاد می نهد ــ علی رغم عقیده اش دربارهٔ «بربرها». اگر او امروز زنده بود و می خواست که مثلا به فردریك نیچه[۸] پاسخ بدهد، بی شك بر پایهٔ کلّیّت و عمومیّت و ثبات و پایداری طبیعت انسانی و ضرورت ارزشیابیهای ثابت و دائمی، که نه صرفاً نسبی بلکه بنیاد آن در طبیعت است پافشاری می کرد.

مردم معمولا چه چیزی را به عنوان غایت زندگی ذرنظر دارند؟ ارسطو می گوید نیکبختی[۹]، و مانند یك یونانی راستین این نظر را می پذیرد. لیکن بدیهی است که این سخن به تنهایی ما را به جایی نمی‌رساند، زیرا مردمان مختلف از نیکبختی چیزهای بسیار متفاوتی می فهمند. بعضی از مردم آن را با خوشی و لذّت یکی می گیرند، برخی دیگر با افتخار، و قس علی هذا. علاوه بر آن، انسان واحد ممکن است در زمانهای مختلف برآوردها وارزیابی‌های مختلفی از نیکبختی داشته باشد. بدین ترتیب وقتی که بیمار است ممکن است تندرستی را نیکبختی تلقّی کند، و وقتی که در بینوایی و نیازمندی است ممکن است ثروت را به عنوان نیکبختی بنگرد. امّا خوشی و لذّت بیشتر هدف و غایت بردگان است تا آزادِ مردان، و حال آنکه افتخار نمی‌تواند غایت زندگی باشد، زیرا بستگی به دهندهٔ آن دارد و واقعاً وابسته به خود ما نیست. وانگهی، افتخار به نظر می‌رسد متوجّه مطمئن ساختن ما به فضیلت است (شاید علاقهٔ عصر ویکتوریا به «آبرومندی» ناشی از همین امر باشد)؛ بنابراین شاید غایت زندگی فضیلت اخلاقی باشد. ارسطو می گوید نه، زیرافضیلت اخلاقی می‌تواند با عدمِ فعالیّت و بینوایی همراه باشد، و نیکبختی که غایت و هدف زندگی است و مورد توجّه همگان است باید یك فعّالیّت باشد و بینوایی را طرد کند.[۱۰]

---

۵. *اخلاق نیکوماخوسی*، ۱۰۹۴ ب ۲۷ به بعد.

6. a priori 7. deductive 8. Friedrich Nietzsche

۹. Happiness. نیکبختی یا سعادت، به یك معنی به کار رفته است. ــ م.

۱۰. *اخلاق نیکوماخوسی*، آلفا ۴ به بعد.

باری، اگر نیکبختی و سعادت فعّالیّتی است و فعّالیّت انسان است، باید ببینیم چه فعّالیّتی مختصّ به انسان است. این فعّالیّت نمی‌تواند فعّالیّت رشد و نموّ یا تولید مثل باشد، و نه حتی احساس، زیرا انسان دراینها با دیگر موجوداتی که از او فروترند شریك است: باید فعّالیّتی باشد که درمیان موجودات طبیعی مختصّ به انسان باشد، یعنی فعّالیّت عقل یا فعّالیّت برطبق عقل. این درواقع فعّالیّتی با فضیلت است ــ زیرا ارسطو علاوه بر فضائل اخلاقی فضائل عقلانی را نیز بازمی‌شناسد ــ لیکن این همان فضیلتی نیست که مردمان معمولاً موردنظر دارند وقتی که نیکبختی و سعادت را عبارت از با فضیلت بودن می‌دانند، زیرا مقصود آنان معمولاً فضائل اخلاقی از قبیل عدالت و خویشتن‌داری و جز اینهاست. در هرحال نیکبختی و سعادت به عنوان یك غایت اخلاقی، صرفاً عبارت است از فضیلت من حیث هی: یعنی عبارت است از فعّالیّت برطبق فضیلت یا فعّالیّت فضیلت‌آمیز، که از فضیلت هم فضائل عقلی و هم فضائل اخلاقی فهمیده می‌شود. به علاوه ارسطو می‌گوید که نیکبختی اگر واقعاً این نام به شایستگی یاد شود، باید در تمام مدّت عمر و نه صرفاً برای دوره‌های کوتاه ظهور و بروز داشته باشد.[11]

امّا اگر نیکبختی ذاتاً فعّالیّت برطبق فضیلت است، منظور ارسطو از این جمله صرفاً طرد همهٔ مفاهیم و اندیشه‌های عمومی دربارهٔ نیکبختی نیست. مثلاً، فعّالیّتی که فضیلت به آن متمایل است بالضروره همراه لذّت و خوشی است، زیرا لذّت ضمیمهٔ طبیعی یك فعّالیّت آزاد و بدون مانع است. همچنین، بدون برخی خیرهای بیرونی آدمی نمی‌تواند آن فعّالیّت را بخوبی انجام دهد ــ این یك نظر ارسطویی است که لااقل اکثر کلبیان، به آن معترض بودند.[12] بنابراین خصیصهٔ نیکبختی و سعادت به عنوان یك فعّالیّت، و فعّالیّتی مختصّ به انسان، بدون اینکه درعین حال لذّت و خوشبختی خارجی قربانی یا طرد شود محفوظ است. یك بار دیگر ارسطو خصیصهٔ ذوق سلیم خود را و نیز این را که او «فوق متعالی» یا دشمن این دنیا نیست نشان می‌دهد.

چون این مطلب به اثبات رسید، ارسطو نخست به ملاحظهٔ طبیعت کلّی منش خوب و عمل خوب می‌پردازد، و آنگاه بررسی فضائل عمده و مهمّ اخلاقی، فضائل آن بخش از انسان که

---

۱۱. *اخلاق نیکوماخوسی*، ۱۱۰۰ الف ۴ به بعد؛ ۱۱۰۱ الف ۱۴ـ۲۰.

۱۲. ارسطو خاطرنشان می‌کند که انسانی که براستی سعادتمند است باید به قدر کافی با خیرهای خارجی مجهز باشد. بدین گونه وی مذهب کلبی افراطی را رد می‌کند، لیکن به ما آگاهی و هشدار می‌دهد (رجوع کنید به *اخلاق نیکوماخوسی*، ۱۲۱۴ ب ۲۵ به بعد) که شرایط ضروری و لازم‌الرعایهٔ سعادت را به جای عناصر ذاتی سعادت اشتباه نکنیم.

می تواند از طرحی که عقل ریخته پیروی کند، و سپس فضائل عقلی را ادامه می دهد. در پایان *اخلاقِ نیکوماخوسی* زندگی ایدئال یا زندگی ایدئالِ فعّالیّت برطبق فضیلت را، که زندگیِ حقیقةً سعادتمندانه برای انسان خواهدبود، مورد مطالعه و بررسی قرار می دهد.

۲. ارسطو به طور کلّی دربارهٔ خیرِ منش و خصلت می گوید که ما با داشتن استعدادی برای آن آغاز می کنیم، لیکن آن رابابد به وسیلهٔ عمل و ممارست پرورش داد. پرورش آن چگونه است؟ به وسیلهٔ اجرای أعمال فضیلت آمیز. در نگاه اوّل این مانند یك دور باطل به نظر می آید. ارسطو می گوید که ما با انجام دادن أعمالِ فضیلت آمیز با فضیلت می شویم، امّا چگونه می توانیم أعمال فضیلت آمیز انجام دهیم مگر اینکه قبلا با فضیلت باشیم؟ ارسطو پاسخ می دهد[۱۳] که ما با اجرای أعمالی که به طور عینی و واقعی فضیلت آمیزند شروع می کنیم، بدون داشتنِ معرفتِ درون نگرانه ای از أعمال و انتخابی ارادی از اعمال به عنوان اعمال خیر، انتخابی که نتیجهٔ خلق و خوی[۱۴] عادی است. مثلا، ممکن است پدر و مادرکودکی به او بگویند که دروغ نگوید. کودك شاید بدون درك و تصدیق خیرذاتیِ راستگویی، و بدون اینکه هنوز به راستگویی عادت کرده باشد اطاعت کند؛ لیکن فعل راستگویی بتدریج به صورت عادت درمی آید، و چنانکه جریان تعلیم و تربیت پیش می رود، کودك به تصدیق اینکه راستگویی فی نفسه درست و حقّ است، و به انتخاب راستگویی به خاطر خودش، به عنوان امردرستی که باید انجام داد، نائل می شود. بنابراینِ آن عمل در این جهت فضیلت آمیز است. بدین ترتیب اتّهام دور باطل با تمایز بین اعمالی که خلق و خوی نیك می آفریند و اعمالی که از خلق و خوی نیك همینکه آفریده شد جریان می یابد پاسخ داده شده است. خود فضیلت خُلق و خوْیی است که از یك استعداد با تمرین و ممارستِ شایستهٔ آن استعداد پرورش یافته است. (البتّه ممکن است مشکلات بیشتری در خصوص رابطهٔ بین پرورش ارزشیابیهای اخلاقی و تأثیر محیط اجتماعی، القائات والدین و معلّمان و غیره پیش آید، لیکن ارسطو از اینها بحث نمی کند)[۱۵]

۳. فضیلت چگونه در مقابل رذیلت قرار دارد؟ این یك خصیصهٔ مشتركِ همهٔ اعمال نیك است که نظم یا تناسب معیّنی دارند، و فضیلت، در چشم ارسطو، حدّ وسطی است بین دو حدّ افراط و تفریط که هر دو رذیلت اند، یکی به سبب زیادی (افراط) رذیلت است و دیگری به سبب نقصان

---

۱۳. *اخلاق نیکوماخوسی*، بتا ۱، ۱۱۰۳ الف ۱۴ـ ب ۲۶؛ بتا ۴، ۱۱۰۵ الف ۱۷ـ ب ۱۸.

14. disposition

۱۵. ارسطو بدین گونه اصرار می ورزد که عملِ کاملا درست تنها نباید عملی باشد که در فلان اوضاع و احوال «به طور خارجی و عینی» درست باشد بلکه همچنین باید به سائقهٔ انگیزه ای درست انجام گیرد و ناشی از عاملی اخلاقی باشد که دقیقاً به عنوان یك عامل اخلاقی عمل می کند. (رجوع کنید به *اخلاق نیکوماخوسی*، ۱۱۰۵ ب ۵ به بعد).

(تفریط)[۱۶]. به سبب افراط یا تفریط نسبت به چه چیزی؟ نسبت به یك احساس یا نسبت به یك عمل. بدین ترتیب، نسبت به احساس جرأت، افراطِ این احساس تهوّر و بیباکی را پدید می آورد ــ لااقل وقتی احساس به عمل منجر شود، و اخلاق با اعمال انسانی سروکار دارد ــ و حال آنکه نقصان آن جُبن است. پس حدّ وسط، بین تهوّر از یك سو و جُبن از سوی دیگر است: این حدّ وسط شجاعت است و نسبت به احساسِ جرأت فضیلت است. همچنین، اگر ما عمل پول دادن را درنظر بگیریم، افراط دراین عمل اسراف یا ولخرجی است ــ و این یك رذیلت است ــ و حال آنکه نقصان آن بُخل و تنگ نظری است. فضیلت، یعنی سخاوت، حدّ وسط بین دو رذیلت، یعنی بین زیادی و نقصان است. بنابراین ارسطو فضیلت اخلاقی را چنین توصیف یا تعریف می کند، «استعداد و قابلیّتی برای انتخاب، که اساساً عبارت است از حدّ وسط که با قاعده ای نسبت به ما معیّن می شود، یعنی قاعده ای که به وسیلهٔ آن یك انسان عاقل آن حدّ وسط را معیّن می کند.»[۱۷] پس فضیلت قابلیّتی است برای انتخاب بر طبق یك قاعده، یعنی قاعده ای که به وسیلهٔ آن یك انسانِ حقیقةً با فضیلت که دارای بصیرت اخلاقی است انتخاب می کند. ارسطو داشتنِ حکمت عملی، یعنی توانایی و قابلیّت تشخیص عمل درست در اوضاع و احوال معیّن را برای انسانِ با فضیلت ضروری تلقی می کند، و برای احکام اخلاقیِ وجدان آگاه ارزش بیشتری قائل است تا به نتایج پیشینی و صرفاً نظری. این عقیده ممکن است ساده لوحانه به نظر آید، لیکن باید به خاطر داشت که در نظر ارسطو انسان با تدبیر و دوراندیش کسی خواهد بود که ببیند برای یك انسان در مجموعه ای از اوضاع و احوال چه چیزی نیك و خیر است: او نیازی ندارد که جانب مراعات علمی و نظری (آکادمیك) را نگه دارد، بلکه باید ببیند منافع حقیقی طبیعت انسانی درآن اوضاع و احوال چیست.

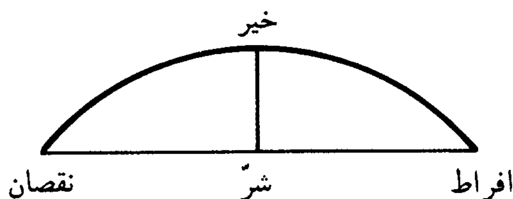
وقتی ارسطو از فضیلت به عنوان حدّ وسط سخن می گوید، به حدّ وسطی نظر ندارد که باید از لحاظ عددی محاسبه شود: به این دلیل است که در تعریف خود می گوید «نسبت به ما.» ما نمی توانیم به وسیلهٔ قواعد ریاضیِ انعطاف ناپذیر معیّن کنیم که افراط چیست، حدّ وسط چیست و تفریط چیست: این بستگی دارد به خصیصهٔ احساس یا عمل مورد بحث: در بعضی موارد ممکن است خطا کردن در طرف افراط مرجّح باشد تا خطاکردن در طرف تفریط، و حال آنکه در دیگر موارد ممکن است عکس این درست باشد. و البته نظریهٔ ارسطوییِ حدّ وسط (اعتدال) را نباید به عنوان مساوی با ستایش و تجلیل میانه‌روی در زندگی اخلاقی در نظر گرفت، زیرا فضیلت از آن جهت که با علوّ و برتری سروکار دارد نوعی افراط وزیاده روی

---

۱۶. *اخلاق نیکوماخوسی*، بتا، ۶ به بعد.

۱۷. *اخلاق نیکوماخوسی*، ۱۱۰۶ ب ۳۶ ـ ۱۱۰۷ الف ۲.

است: فضیلت از جهت ذات آن و تعریف آن است که حدّ وسط است. این نکتهٔ مهم را می توان به وسیلهٔ نموداری که در*علم اخلاقِ* نیکولائی هارتمان برلنی[۱۸] ارائه شده است نشان داد،[۱۹] که در آن خط افقی، در پایینِ شکل، بُعد هستی شناختی را نشان می دهد، و خط عمودی بُعد ارزشی را.



این نمودار این نکتهٔ مهم را که فضیلت (آرِته) وضع مضاعفی دارد نشان می‌دهد: نسبت به بُعد هستی شناختی یك حدّ وسط (مزوتِس) است؛ نسبت به بُعد ارزشی علوّ یا حدّ نهائی و اوج (آکروتِس) است. چنین نیست که گویی فضیلت ترکیبی از رذایل از دیدگاه ارزشی است، زیرا، از این دیدگاه، فضیلت بر ضدّ هردو رذیلت قرار دارد؛ امّا با وجود این حدّ وسطی است از دیدگاه هستی شناختی، زیرا در خود هردو نقطهٔ خوب را که، چون به حدّ افراط می روند، رذایل را پدید می آورند، ترکیب می کند. مثلا، شجاعت نه بیباکی تنهاست و نه عاقبت اندیشی خونسردانه بلکه ترکیبی از این هردوست ــ این خصیصهٔ ترکیبْ شجاعت را از فروافتادن در تهوّر احمقانه از یك سو یا احتیاط بزدلانه از سوی دیگر حفظ می کند. «آنچه ارسطو آنقدر قویّاً در ارزشهای اخلاقیِ فروتر احساس می کرد، بی آنکه قادر باشد که آن را تحت قاعده و ضابطه درآورد، درست این بود که همهٔ عناصر ارزشی، اگر به طور مجزّا درنظر گرفته بشوند، در خود نقطه‌ای دارند که ورای آن خطرناك و ستمگرانه‌اند، و برای تحقّق درستِ معنیِ آنها در مجرایِ واقعیشان همواره چیزی برای حفظ تعادل و موازنه وجود دارد. به علّت این احساسِ عمیقاً موجّه، وی فضیلت را به هیچ یك از این عناصر نسبت نمی‌داد بلکه به ترکیب آنها نسبت می‌داد. دقیقاً درترکیب آنهاست که خطر در ارزشها کاهش می یابد، ستمگری آنها در آگاهی و وجدان بی اثر و خنثی می‌شود. دراین موضوع روش و طرز تلقّی ارسطو نمونه و الگویی است برای

18. Professor Nicolai Hartmann of Berlin

۱۹. *علم اخلاق*، تألیف نیکلائی هارتمان، ج ۲ ص ۲۵۶. (ترجمهٔ دکتر استانتون)

هر بحث بیشتری دربارهٔ مسألهٔ متقابلان.»[۲۰]

امّا باید پذیرفت که بیان ارسطو دربارهٔ ارزشها این حقیقت را فاش می کند که وی تحت تأثیر موضع عمدةً زیباشناختیِ یونانی نسبت به رفتار انسانی بود، حقیقتی که دربیان او دربارهٔ انسان «بزرگ منش» به روشنی نمایان است. اندیشهٔ یك خدای مصلوب برای او اندیشه ای زشت و شنیع بود: این اندیشه به اغلب احتمال در نظر او درعین حال هم نازیبا و هم غیر عقلانی می نمود.

۴. لازمهٔ عمل اخلاقی آزادی و اختیار است، زیرا تنها برای أعمال ارادی است که یك انسان متحمّل مسؤولیّت می شود، یعنی ارادی به معنی وسیع کلمه. اگر انسانی تحت فشار و جبر خارجیِ جسمانی یا در حال نادانی عمل کند، او را نمی توان مسؤول دانست. ترس می تواند خصیصهٔ ارادی یك عمل را کم کند، لیکن عملی مانند پرتاب بار از کشتی به دریا هنگام طوفان، هرچند کسی که عقل سلیم دارد در اوضاع و احوال عادی انجام نخواهد داد، معهذا ارادی و اختیاری است، زیرا ناشی از خود فاعل است.[۲۱]

دربارهٔ جهل و نادانی، ارسطو یقیناً ملاحظات بجا و شایسته ای مطرح می کند، مانند وقتی که خاطرنشان می کند که در حالی که می توان گفت انسانی که در خشم یا تحت تأثیر مشروبات الکلی است در حال جهل عمل می کند، نمی توان گفت به سبب جهل عمل می کند، زیرا این جهل و نادانی خود به علّت خشم یا مستی است.[۲۲] معذلك، اظهارنظر او که عملی که به واسطهٔ جهل انجام شده است اگر بعداً مورد پشیمانی فاعل آن باشد غیرارادی[۲۳] است، و اگر بعداً مورد پشیمانی نباشد لاارادی[۲۴] (بلااراده) است، چندان قابل قبول نیست، زیرا هرچند حالت بعدی فاعل ممکن است خصیصهٔ کلّی او را، یعنی این که آیا روی هم رفته آدم خوب یا بدی است، آشکار کند برای تمییز بین اعمالِ ناخواسته و اعمالِ صرفاً غیرارادی نمی تواند سودمند باشد.[۲۵]

دربارهٔ این نظر سقراطی که هیچ انسانی برخلاف معرفت عمل نمی کند، ارسطو لدی الاقتضا نشان می دهد که بر واقعیّت تلاش اخلاقی واقف است[۲۶] (احاطهٔ او بر روان شناسی بیش از آن بود که به این نکته توجه نکند)، لیکن وقتی رسماً و صریحاً دربارهٔ این

---

۲۰. هارتمان، *علم اخلاق*، ج ۲، ص ۴۲۴.
۲۱. *اخلاق نیکوماخوسی*، گاما ۱، ۱۱۰۰ الف ۸ـ ۱۹.
۲۲. *اخلاق نیکوماخوسی*، گاما ۱، ۱۱۱۰ ب ۲۴ـ۲۷.
23. involuntary
24. non - voluntary
۲۵. *اخلاق نیکوماخوسی*، گاما ۱۱۱۰ ب ۱۸ به بعد.
۲۶. *اخلاق نیکوماخوسی*، مثلا ۱۱۰۲ ب ۱۴ به بعد.

مسأله بحث می کند، با اشاره به خویشتن‌داری (کفّ نفس یا عفّت) و عدم کفّ نفس[۲۷]، مایل است که این را نادیده بگیرد و بر این نظر تأکید کند که انسانی که مرتکب خطا می شود در حین عمل نمی‌داند که آن عمل خطاست. این یقیناً ممکن است گاهی اتّفاق افتد، مثلا در مورد اعمالی که تحت فشار انفعال نفسانی انجام می گیرد، لیکن ارسطو این را قبول ندارد که آدمی ممکن است از روی قصد و عمد فعلی را انجام دهد که می‌داند خطاست و مخصوصا فعلی را که در لحظه‌ای که آن را انجام می‌دهد می‌داند که خطاست. می توان خاطر نشان کرد که، نظر به آنچه ممکن است دقیقاً خصیصهٔ انسانیِ اخلاق ارسطو نامیده شود، که به موجب آن «حق» (درست وصواب) برحسب «خیر» تبیین می شود، او می توانست پاسخ دهد که حتّی مرد ناپرهیزکار به اعتبار خیر عمل می کند. این درست است، لیکن با این همه مرد ناپرهیزکار ممکن است به قدر کافی خوب بداند که عملی که انجام می‌دهد اخلاقاً خطاست. درحقیقت، ارسطو، در حالی که آشکارا نظریهٔ سقراطی را رد می کند، با وجود این تا اندازه ای تحت تسلّط و نفوذ آن است. او مفهوم صحیح وشایسته ای از تکلیف نداشت، هرچند دراین باره به نظر می‌رسد که وی با دیگر نظریّه‌پردازان یونانی پیش از طلوع رواقیان و با برخی شروط و قیود در مورد افلاطون همرأی بوده است. یك عمل ممکن است خیر یا ممدّ خیر باشد بی آنکه به موجب آن صریحاً الزام‌آور و اجباری باشد، یعنی یك تکلیف باشد، و نظریّهٔ اخلاقی ارسطو این تمایز را درنظر نمی گیرد.

۵. ارسطو، مانند افلاطون پیش از وی، هیچ مفهومِ واقعاً متمایزی از اراده نداشت، لیکن توصیف یا تعریف او از انتخاب به عنوان «عقل متمایل» یا «میل معقول»[۲۸] یا به عنوان «میل سنجیده به اموری که در توانایی ماست.»[۲۹] نشان می‌دهد که وی تصوّر و اندیشه‌ای دربارهٔ اراده داشت، زیرا انتخاب ترجیح دهنده (پروآیرِزیس: انتخاب ازپیش) را با میل به تنهایی یا با عقل به تنهایی یکی نمی گیرد. ظاهراً توصیف وی دلالت دارد براینکه آن را به عنوانِ چیزی در واقع مستقل ملاحظه می کرد. (ارسطو در واقع اعلام می کند که انتخاب ازپیش (پروآیرزیس) با وسائل سروکار دارد و نه با غایات، لیکن در استعمال خود از این کلمه، هم در خود *اخلاق* وهم در جای دیگر، ثابت قدم نیست.[۳۰])

تحلیل ارسطو از فراگرد عمل اخلاقی به شرح ذیل است:

(یك) فاعل به غایتی میل دارد.

---

۲۷. *اخلاق نیکوماخوسی*، تتا.
۲۸. *اخلاق نیکوماخوسی*، ۱۱۳۹ ب ۴ـ ۵.
۲۹. *اخلاق نیکوماخوسی*، ۱۱۱۳ الف ۹ـ ۱۱.
۳۰. *اخلاق نیکوماخوسی*، مثلا ۱۱۱۱ ب ۲۶ به بعد. لیکن رجوع کنید به مثلا ۱۱۴۴ الف ۲۰ به بعد.

(دو) فاعل برای اتّخاذ تصمیم می‌اندیشد، با توجّه به اینکه B وسیله است برای A (غایتی که باید به آن نائل شود)، C وسیله است برای B، و همین طور...
(سه) درمی‌یابد که وسیلهٔ خاصّی که برحسب مورد نزدیك به غایت یا دور از آن است، چیزی است که او می‌تواند اینجا و اکنون انجام دهد.
(چهار) فاعل این وسیله را، که اینجا و اکنون عملی و قابل اجراست، انتخاب می‌کند.
(پنج) عمل مورد بحث انجام می‌گیرد.

بدین ترتیب آدمی می‌تواند خواهان نیکبختی باشد (ارسطو فکر می‌کرد که در واقع آدمی همیشه خواهان آن است). سپس درمی‌یابد که سلامت وسیله‌ای است برای سعادت، و ورزش وسیله‌ای است برای سلامت. سپس درك می‌کند که پیاده‌روی چیزی است که او می‌تواند اینجا و اکنون انجام دهد. وی این عمل را انتخاب و اجرا می‌کند، یعنی به قدم زدن می‌پردازد. این تحلیل ممکن است شرح بسیار خوبی از نحوهٔ تصمیم گرفتن ما در مورد اعمالی باشد که برای نیل به غایتی انجام می‌دهیم: مشکل، نشان دادن سهم الزام اخلاقیِ واقعی در نظام ارسطوست، لااقل اگر این نظام را فی نفسه و بدون بیان مکمّلی که فلاسفهٔ بعدی بدان افزوده‌اند مورد ملاحظه قرار دهیم.

از این نظریّه که فعّالیّتِ فضیلت‌آمیز ارادی و از روی انتخاب است، نتیجه می‌شود که فضیلت و رذیلت در توانایی ماست، و نظریهٔ سقراط خطاست. درست است که آدمی ممکن است عادت بدی چنان نیرومند تشکیل داده باشد که حقیقةً نتواند از ارتکاب اعمال بدی که طبیعةً از آن عادت جریان می‌یابد بازایستد، لیکن او می‌توانست از دچار شدن به آن عادت در نخستین وهله خودداری کند. وجدان آدمی ممکن است چنان کور شده باشد که اکنون توفیق نیابد حق را تشخیص دهد، لیکن خود او مسؤول کوری و فراهم کردن جهل و نادانی خویش است. می‌توان گفت که این فکر کلّی ارسطوست، هرچند، چنانکه دیدیم، دربیان رسمی و آشکارش از موضع سقراطی عدل و انصاف کافی را نسبت به ضعف اخلاقی و نسبت به تبهکاری و شرارت محض رعایت نمی‌کند.

۶. روش بحث و بیان ارسطو دربارهٔ فضائل اخلاقی غالباً روشنگرانه است و مبیّن اعتدالِ مبتنی برذوق سلیم و حکم روشن اوست. مثلا توصیف شجاعت به عنوان حدّ وسط بین بیباکی یا تهوّر بیجا و جُبن و ترسویی، وقتی بسط یابد به نظر می‌رسد که ماهیّت حقیقی شجاعت را به روشنی تعیین می‌کند و آن را از صور شجاعت کاذب متمایز می‌سازد. به همین منوال، توصیف وی از فضیلت عفّت (خویشتن‌داری) به عنوان حدّ وسط بین فسق و هرزگی و «بی حسّی» برای آشکار کردن این حقیقت سودمند است که خویشتن‌داری یا خویشتن بانی نسبت به

لذّات لامسه به خودی خود مستلزم یك حالت سختگیری دربارهٔ حسّ و لذّات حسّی نیست. همچنین، اصرار وی که حدّ وسط، وسطِ «نسبی نسبت به ما»ست ونمی تواند با عدد معیّن شود، چشم انداز عملی و تجربی و عُرفیِ (موافق با عُرف وذوق سلیم) اورا آشکار می کند. چنانکه به نحو مقتضی اظهارنظر می کند، «اگر ده پوند[۳۱] غذا برای یك فرد انسان خیلی زیاد و دوپوند خیلی کم باشد، مربّی ورزش شش پوند را برای او تجویز نمی کند، زیرا این مقدار ممکن است در مورد خاصّی برای او خیلی زیاد یا خیلی کم باشد: برای میلون[۳۲] ممکن است خیلی کم باشد، لیکن برای ورزشکار مبتدی ممکن است خیلی زیاد باشد.»[۳۳]

امّا نمی توان انکار کرد (و چه کسی برخلاف این انتظار دارد؟) که روش بحث وبیان او دربارهٔ فضائل تا اندازه‌ای به وسیلهٔ ذوق و سلیقهٔ یونانیِ معاصر تعیین شده است.[۳۴] بدین ترتیب این نظر او که انسان «بزرگ منش» و «منیع الطبع» از دریافت احسان و بنابراین قراردادن خود در وضع پست وزیردست شرمسار خواهد بود، وحال آنکه برعکس همیشه می خواهد بیش از آنچه می گیرد بپردازد تا رفیقش مدیون او باشد، ممکن است بر وفق ذوق و سلیقهٔ یونانی (یا ذوق و سلیقهٔ نیچه) باشد، لیکن به ندرت در همهٔ نواحی قابل قبول خواهد بود. همچنین، تصاویر ارسطو از انسان «بزرگ منش» به عنوان صاحب رفتار آرام و باوقار و آهنگ سنگین و گفتار متین و موقّر تا اندازهٔ زیادی موضوع ذوق و سلیقهٔ زیبایی شناختی است.[۳۵]

۷. ارسطو در کتاب پنجم *اخلاق* دربارهٔ عدالت بحث می کند. مقصود او از عدالت (الف) آن چیزی است که قانونی است و (ب) آن چیزی است که منصفانه و یکسان و مساوی است.

---

۳۱. pound: یك واحد وزن معادل ۴۵۳ گرم. ـــ م.

۳۲. Milo (اهل Croton) شخصی شکمباره و پرخور بوده است. ـــ م.

۳۳. *اخلاق نیکوماخوسی*، ۱۱۰۶ الف ۳۶ ـ ب ۴.

۳۴. تصوّر انسانی که به عنوان حقّ «فضیلت» و شرافت از دیگران مطالبهٔ احترام و افتخار می کند برای ما تا اندازه‌ای زننده و تنفرآور است، لیکن این توقّع وچشم داشت احترام و تجلیل به عنوان حقّ فضیلت (آرِته) یادگار موروثی قهرمان هُمری بود.

۳۵. *اخلاق نیکوماخوسی*، ۱۱۲۴ ب ۹ ـ ۱۱۲۵ الف ۱۶.

دیوید رُس فهرست ذیل را دربارهٔ فضائل اخلاقی چنانکه ارسطو مورد بحث قرارداده ارائه می‌دهد. (*ارسطو*، ص ۲۰۳)

احساس	عمل	افراط	حدّ وسط	تفریط
ترس	ـــ	جُبن	شجاعت	نام خاصّی ندارد
اعتماد به نفس	ـــ	تهوّر	شجاعت	جُبن
بعضی لذّات لامسه	ـــ	هرزگی	عفّت (کفّ نفس)	بی حسّی

←

(«عدالت (دیکایون) عبارت است از آنچه بر طبق قانون و از روی انصاف و مساوات است امّا بی‌عدالتی عبارت است از خلاف قانون و نابرابری» (*اخلاق نیکوماخوسی*، ۱۱۲۹ الف ۳۴)). نخستین نوع عدالت، یعنی عدالت «کلّی و عامّ»، عملاً معادلِ اطاعت از قانون است، لیکن چون ارسطو قانون مدینه را درنظر دارد ــ لااقل به طور ایدئال ــ به عنوان اینکه بر تمامی شئون زندگی شمول و امتداد دارد و اعمال فضیلت‌آمیز را به معنی اعمالِ اساساً فضیلت‌آمیز تحمیل می‌کند (از آنجا که البتّه قانون نمی‌تواند اعمال فضیلت‌آمیز را تحمیل کند، به طور صوری یا ذهنی چنین ملاحظه شده است)، عدالت کلّی و عام کم و بیش هم مرز و مجاور فضیلت است، و درهر حال به آن از جنبهٔ اجتماعیش نگاه کرده است. ارسطو، مانند افلاطون، اعتقاد راسخ به وظیفهٔ وضعی و رسمی و تعلیم و تربیتی دولت داشت. این کاملاً ضدّ نظریّه‌های مربوط به دولت، مانند نظریه‌های هربرت اسپنسر[36] درانگلستان و شوپنهاور[37] درآلمان، است که

→

(درد ناشی از میل به چنین لذّات)	دادنِ پول	اسراف (ولخرجی)	سخاوت	بُخل
	گرفتن پول	بُخل (امساک)	سخاوت	اسراف
ــ	دادن پول به مقیاس زیاد	بخششِ عوام‌پسندانه	کَرَم	لئامت
ــ	مطالبهٔ افتخارِ خطیر	خودستایی	کرامت نفس	فروتنی
ــ	جستجوی افتخارِ حقیر	جاه‌طلبی	نام خاصّی ندارد	بی‌آرمانی
خشم (غضب)	ــ	تندطبعی (آتش مزاجی)	ملایمت	فقدان قوهٔ غضب
مراودات اجتماعی	حق‌گویی دربارهٔ خود	گزاف‌گویی	حقیقت‌گویی	خودکم‌بینی
	شادی بخشیدن به دیگران در زندگی به طور کلّی	مسخرگی (لودگی)	لطیفه‌گویی (شوخ طبعی)	بی‌نزاکتی
		تملّق (چاپلوسی)	رفاقت (یاری)	ترشرویی (کج خُلقی)
شرم	ــ	کمرویی	آزرم (حیا)	بی‌شرمی
رنجهای ناشی از خوشبختی یا بدبختی دیگران	ــ	حسد	رنجش بجا	بدخواهی

36. Herbert Spencer
37. Schopenhauer

وظایف وضعی و رسمی دولت را رد کردند و وظایف قانون را به دفاع از حقوق شخصی، و بالاتر از همه به دفاع از دارایی خصوصی، محدود ساختند.

عدالت «جزئی» (یا خاص) تقسیم می‌شود به (الف) عدالت توزیعی[۳۸]، که بدان وسیله دولت خیرها و مزایا را میان شهروندان خود برحسب تناسبهای هندسی[۳۹]، یعنی برطبق استحقاق و شایستگی تقسیم می‌کند (چنانکه برنت می‌گوید، شهروند یونانی خود را همچون یك صاحب سهم در مدینه ملاحظه می‌کرد، نه یك مؤدّی مالیات)، و (ب) عدالت جبرانی (یا اصلاحی).[۴۰] این گونه عدالت خود به دو نوع فرعی تقسیم می‌شود، (یك) آنکه با معاملات ارادی سروکار دارد (قانون مدنی)، و (دو) آنکه با معاملات غیرارادی سروکار دارد (قانون جنائی یا جزائی). عدالت جبرانی (اصلاحی) برحسب تناسب عددی (حسابی) جریان می‌یابد.[۴۱] ارسطو به این دو نوع تقسیمِ عمدهٔ عدالت جزئی عدالت تجاری یا مبادله‌ای را افزوده است.

بنابر نظر ارسطو، عدالت حدّ وسط بین عمل ظالمانه (ظلم) و مورد رفتار ظالمانه واقع شدن (انظلام) است.[۴۲] امّا این تعریف چندان قابل قبول نیست و آشکارا صرفاً به منظور درردیف آوردن و وفق دادن با دیگر فضائلِ سابق‌الذکر اظهار شده است. زیرا مثلا بازرگان، که در معاملات خود عادل است، انسانی است که این را انتخاب می‌کند که به طرف دیگر معامله حقّ او را بدهد و دقیقاً سهم خود را بدون زیاده ستانی بگیرد، نه اینکه به انسان دیگر کمتر از حقّش بدهد یا برای خود بیشتر از آنچه از آنِ اوست بگیرد. به طرف دیگر بیش از سهمش دادن یا کمتر از حقّ خویشتن ستاندن، رذیلت ـــ و حتّی، بالضروره، رفتار غیرعادلانه ـــ نیست. مع

38. Distributive Justice

۳۹. عدل توزیعی تقسیم خیرها و پاداشها برحسب شایستگی‌های افراد است. و این را تناسب هندسی تعبیر کرده است، مثلا اگر A و B دو شخص باشند و C سهم اوّلی و D سهم دوّمی باشد این نسبت برقرار می‌شود $\frac{A}{B}=\frac{C}{D}$ و به همین طور (بنابر قاعدهٔ عکس): $\frac{A}{C}=\frac{B}{D}$ و به همین نسبت است مجموع دو جزء به مجموع دو جزءِ دیگر، یعنی نسبت شخص A+ شیءِ C به شخص B+ شیءِ D (افراد پس از دریافت سهم خود) و در نتیجه $\frac{A+C}{B+D}$ همان نسبت $\frac{A}{B}$ خواهد بود و عدل همین است. ـــ م.

۴۰. Remedial Justice. این عدالت با پاداش کاری ندارد بلکه فقط اصلاح خطای واقع شده یا جبران خسارت است. ـــ م.

۴۱. دربرقراری این نوع عدل، طرفین در دادگاه به طور مساوی مورد داوری واقع می‌شوند و وظیفهٔ قاضی پیدا کردن حد وسط عددی بین آنهاست، یعنی حساب می‌کند که هر قدر فعل خطا برای خاطی سود داشته به همان اندازه برای او تولید زیان می‌کند. ـــ م.

۴۲. *اخلاق نیکوماخوس*، ۱۱۳۳ ب ۳۰ ـ ۳۲.

ذلك ارسطو بیشتر خوشحال است که سخن را چنین ادامه دهد که عدالت واقعاً حدّوسطی به عنوان دیگر فضائل نیست، بلکه حدّ وسط به این معنی است که وضع و حالتی از امور پدید می آورد که نیمه راه است بین آنکه در آن الف خیلی زیاد دارد و آنکه در آن ب خیلی کم دارد.[۴۳]

سرانجام[۴۴] ارسطو تمایز بسیار با ارزشی بین انواع گوناگون عمل که اساساً غیرعادلانه اند قائل می شود، و خاطرنشان می کند که ارتکاب عملی که به ضرر زدن به دیگری منتج می شود، وقتی زیان و خسارت پیش بینی نشده یا از روی قصد نبوده ـــ و بالاتر از آن، اگر زیان و خسارت معمولا نتیجهٔ آن عمل نباشد ـــ خیلی فرق دارد با ارتکاب عملی که طبیعةً به وارد کردن زیان به دیگری منتج می شود، مخصوصاً اگر آن ضرر پیش بینی شده و مورد قصد بوده است. تمایزات مذکور مجالی برای انصاف به عنوان نوعی عدالتِ برتر نسبت به عدالت قانونی فراهم می کند، زیرا عدالت قانونی بیش از آن کلّی است که بتواند بر همهٔ موارد جزئی منطبق شود. «این طبیعی است که قانون شایع و رایج را درنظر بگیرد، بدون اینکه به اشتباهات ناشی از کلّیت توجّه کند.»[۴۵]

۸. ارسطو در بحث از فضائل عقلی آنها را برطبق دو استعداد یا قوّهٔ عقلی تقسیم می کند:

(یك) قوّه یا استعداد علمی (تو اپیستمونیکون)، که بدان وسیله چیزهایی را که ضروری و امکان ناپذیرند مورد تأمّل و امعان نظر قرار می دهیم.

(دو) قوّه یا استعداد حسابگر (تو لوگیستیکون)، یا استعداد عقیده، که با چیزهایی سروکار دارد که ممکن اند.

فضائل عقلیِ قوّهٔ علمی معرفت (اپیستمه) است، «خُلق و خو و حالتی که بدان وسیله استدلال می کنیم»،[۴۶] و آنکه متوجّه دلیل و برهان است، و نوس یا عقل شهودی، که بدان وسیله یك حقیقت کلّی را از روی تجربهٔ تعداد معیّنی از نمونه ها و موارد جزئی درك می کنیم و سپس درمی یابیم که این حقیقت یا اصلْ بدیهی است.[۴۷] اتّحاد عقل (نوس) و معرفت (اپیستمه) حکمت نظری یا سوفیاست، و به بالاترین موضوعات متوجّه است ـــ احتمالا شاملِ نه تنها متعلّقات علم مابعدالطبیعه بلکه همچنین شامل متعلّقات ریاضیّات و علم طبیعی است. تفکّر و تأمّل دربارهٔ این متعلّقات به حیات ایدئال برای انسان تعلّق دارد. «حکمت یا فلسفه را می توان به عنوان ترکیب عقل شهودی و علم، یا به عنوان معرفت علمی و گرانبهاترین چیزها، و اگر

۴۳. *اخلاق نیکوماخوس*، ۱۱۳۳ ب ۳۲ به بعد.
۴۴. *اخلاق نیکوماخوس*، اپسیلُن، ۸، ۱۱۳۵ الف ۱۵ـ ۳۶ الف ۹. و رجوع کنید به *خطابه*، ۱۳۷۴ الف ۲۶ ـ ب ۲۲.
۴۵. *اخلاق نیکوماخوس*، ۱۱۳۷ ب ۲۶ ـ ۲۷.
۴۶. *اخلاق نیکوماخوس*، ۱۱۳۹ ب ۳۱ـ۳۲.
۴۷. *اخلاق نیکوماخوس*، زتا، ۶، ۱۱۴۰ ب ۳۱ـ۱۱۴۱ الف ۸.

بتوان گفت مکلَّل به تاج کمال، تعریف کرد.» معرفت به سبب متعلَّقش بزرگ و با ارزش است، و ارسطو اظهار نظر می کند که بی معنی است که علم سیاسی را بالاترین نوع معرفت بنامند، مگر اینکه واقعاً آدمیان اشرف موجودات باشند ــ واین را وی باور نداشت.[۴۸] «چیزهای دیگری در جهان وجود دارند که طبیعتی الهی تر ازطبیعت انسان دارند، مثلا آسمانهای پرستاره که جهان از آنها ساخته شده است. از این همه واضح است که حکمت ترکیبی از علم و عقل نظری است، که به شریفترین متعلَّقات رهنمون می شود.»[۴۹]

فضائل حسابگری (تو لوگیستیکون) عبارتند از فن یا هنر (تِخْنِه)، «صفت یا خویی که بدان وسیله ما اشیاء را به کمك قاعدهٔ صحیحی می سازیم،»[۵۰] و حکمت عملی یا فرونزیس (بصیرت، تدبیر)، «قابلیّت حقیقی برای عمل، به کمك یك قاعده، با توجّه به اشیائی که برای انسان خوب یا بدند.»[۵۱] فرونزیس (حکمت عملی) بنابرموضوعاتی که با آنها سروکار دارد تقسیم فرعی می شود:

(یك) آنچه به خیر فرد مربوط است، فرونزیس به معنی دقیق کلمه است.

(دو) آنچه با خانواده و با ادارهٔ نیکوی خانه سروکار دارد به تدبیر منزل (اُوِیْکونومیا، هنر اقتصاد) موسوم است.

(سه) آنچه به هیئت اجتماعیه مربوط است، علم سیاسی به معنی وسیع این کلمه نامیده شده است. این علم اخیر ــ سیاست به معنی وسیع کلمه ــ باز تقسیم می شود به: (الف) استعداد و قوّهٔ طرّاحی یا قانونگذاری، یعنی سیاست به معنی محدود کلمه، و (ب) استعداد و قوّهٔ فرمان برداری و تبعیّت یا اجرائی. استعداد اخیر باز تقسیم فرعی می یابد به (آلفا) مشورت و تدبیر و تأمّل و (بتا) قضائی و شرعی. (توجّه به این نکته اهمّیّت دارد که، علی رغم این تقسیمات، واقعاً فضیلتِ واحد است که در ارتباط با فرد به حکمت عملی و در ارتباط با خیرِ هیئت اجتماعیّه به سیاست موسوم است.)

ارسطو می گوید حکمت علمی با قیاس صوریِ عملی سروکار دارد، مثلا الف غایت است، ب وسیله است، پس ب باید انجام پذیرد. (اگر ارسطو با این مشکل روبرو می شد که این فقط به ما امری شرطی[۵۲] می دهد نه امری تنجیزی[۵۳]، ممکن بود جواب دهد که در موضوعات اخلاقی غایت نیکبختی است، و چون نیکبختی غایتی است که همه می جویند و نمی توانند از

---

۴۸. *اخلاق نیکوماخوس*، ۱۱۴۱ الف ۹ـ۲.
۴۹. *اخلاق نیکوماخوس*، ۱۱۴۱ الف ۳۳ـ ب ۳.
۵۰. *اخلاق نیکوماخوس*، ۱۱۴۰ الف ۹ـ ۱۰، ۲۰ ـ ۲۱.
۵۱. *اخلاق نیکوماخوسی*، ۱۱۴۰ ب ۴ـ۶.
52. hypothetical imperative
53. categorical imperative

جستجوی آن خودداری کنند، زیرا که بالطبع جستجو می کنند، امری است که به انتخاب ما از وسیله برای رسیدن به این غایت مربوط است و متفاوت از اوامری است که به «وسیله» برای رسیدن به غایتِ آزادانه انتخاب شده مربوط است، و در حالی که دومی امری شرطی است اوّلی امری تنجیزی است.) اما ارسطو، با ذوق سلیم خود، صریحاً تصدیق می کند که بعضی از مردم ممکن است از روی تجربهٔ زندگی بدانند که انجام دادن فلان عمل کار درستی است، اگرچه تصوّر واندیشهٔ روشنی دربارهٔ اصول کلّی نداشته باشد. از این رو دانستنِ نتیجهٔ قیاس صوریِ عملی، بدون مقدّمهٔ کبریٰ، بهتر است تا دانستنِ مقدّمهٔ کبریٰ بدون دانستن نتیّجه.[۵۴]

راجع به نظر سقراط که هر فضیلتی صورتی از احتیاط (حزم و تدبیر و دورانديشی) است، ارسطو اعلام می کند که سقراط تا اندازه ای برحق و تااندازه ای برخطاست. «او دراین عقیده که هرفضیلتی صورتی از حزم و احتیاط است برخطاست، لیکن دراین عقیده که هیچ فضیلتی نمی تواند بدون حزم و احتیاط وجود داشته باشد برحق است.»[۵۵] سقراط معتقد بود که همهٔ فضائلِ صور عقل اند (چون صور معرفتند)، امّا ارسطو اعلام می کند که حقیقت این است که تقریباً همهٔ آنها **معقول** اند. «فضیلت فقط برخورد درست و معقول نیست، بلکه برخوردی است که به انتخاب درست و معقول رهنمون می شود، و انتخاب درست و معقول در این موضوعات همان چیزی است که ما از حزم و احتیاط اراده می کنیم.»[۵۶] بنابراین حزم و احتیاط برای انسانِ براستی بافضیلت ضروری است، (الف) چون «تعالیِ یك بخشِ اساسیِ طبیعت ماست»، و (ب) از آنجایی که «هیچ انتخاب درستی نمی تواند بدونِ هم حزم و هم فضیلت وجود داشته باشد، با توجّه به اینکه فضیلت انتخاب غایت درست را تأمین می کند و حزم انتخاب وسیلهٔ درست را برای دستیابی به آن فراهم می سازد.»[۵۷] امّا حزم یا حکمت عملی همان هوشمندی (دِینْوتِس) نیست. هوشمندی استعدادی است که بدان وسیله آدمی قادر است وسیلهٔ درست برای هر غایتِ خاصّی پیدا کند، و یك آدم رذل ودغل ممکن است در کشف وسیلهٔ درست برای نیل به غایت پست خود بسیار هوشمند باشد. پس هوشمندیِ صِرف با حزم که مستلزم فضائل و معادل بصیرت اخلاقی است، فرق دارد.[۵۸] حزم نمی تواند بدون هوشمندی موجود باشد، لیکن نمی تواند به هوشمندی تأویل شود، زیرا فضیلتی اخلاقی است. به عبارت دیگر، حزم و احتیاط هوشمندی است از آن جهت که با وسیله ای سروکار دارد که به نیلِ نه هرگونه

---

۵۴. *اخلاق نیکوماخوسی*، ۱۱۴۱ ب ۱۴ـ ۲۲

۵۵. *اخلاق نیکوماخوسی*، ۱۱۴۴ ب ۱۹ـ۲۱.

۵۶. *اخلاق نیکوماخوسی*، ۱۱۴۴ ب ۲۶ ـ ۲۸.

۵۷. *اخلاق نیکوماخوس*، ۱۱۴۵ الف ۲ـ۶.

۵۸. *اخلاق نیکوماخوس*، ۱۱۴۴ الف ۲۳ به بعد.

غایتی، بلکه به غایت حقیقی انسان رهنمون می‌شود که برای انسان بهترین است، و فضیلت اخلاقی است که ما را قادر می‌سازد که غایت درست را انتخاب کنیم، به این ترتیب حزم مستلزم فضیلت اخلاقی است. ارسطو بخوبی آگاه است که برای یك انسان ممکن است که کاری را که درست است و باید انجام داد، انجام دهد، بدون اینکه انسانی نیك باشد. تنها وقتی نیك است که عملش ناشی از انتخاب اخلاقی باشد و چون خیر است انجام شود.[۵۹] به این دلیل حزم ضروری است.

ارسطو قبول دارد که ممکن است فضائل طبیعی را جدا از یکدیگر داشت (مثلا کودکی ممکن است طبیعةً شجاع باشد، بدون اینکه درعینِ حال نرمخو باشد)، امّا برای داشتنِ یك فضیلت اخلاقی به معنی کامل آن، به عنوان یك خُلق و خوی معقول، حزم ضروری است. به علاوه، «همینکه تنها فضیلتِ حزم وجود داشته باشد، همهٔ فضائل بالضروره به دنبال می‌آیند.»[۶۰] پس سقراط در این اعتقاد برحق بود که هیچ فضیلتی نمی‌تواند بدون حزم وجود داشته باشد، هرچند دراین فرض که همهٔ فضائل صورتهایی از حزم‌اند برخطا بود. ارسطو در *اخلاق اودموس*[۶۱] اظهارنظر می‌کند که سقراط عقیده داشت که همهٔ فضائل صورتهایی ازمعرفت‌اند، به طوری که دانستنِ اینکه مثلا عدالت چیست همزمان با عادل بودن پدید می‌آید، درست همان طور که ما از لحظه‌ای که هندسه آموختیم هندسه‌دان هستیم. ارسطو در جواب می‌گوید که باید علم نظری را از علم تولیدی متمایز دانست. «ما نمی‌خواهیم بدانیم شجاعت چیست بلکه می‌خواهیم شجاع باشیم، و نیز نمی‌خواهیم بدانیم عدالت چیست بلکه می‌خواهیم عادل باشیم.» به همین نحو، وی در *اخلاق کبیر*[۶۲] متذکّر می‌شود که «هرکسی که ذات عدالت را می‌شناسد، تنها به این دلیل عادل نمی‌شود»، و حال آنکه در *اخلاق نیکوماخوس* کسانی را که فکر می‌کنند با معرفت نظری محض نیك خواهند شد با بیمارانی مقایسه می‌کند که به دقّت به آنچه پزشك می‌گوید گوش فرامی‌دهند، امّا هیچ یك از دستورهای او را به کار نمی‌بندند.[۶۳]

۹. ارسطو این را قبول ندارد که لذّات من حیث هی بدند. لذّت، آن طور که اوُدکسوس فکر می‌کرد، نمی‌تواند عین «خیر» باشد، زیرا لذّت همراه طبیعی فعّالیتِ بدون مانع است (همچون گونه‌ای رنگ متّصل به فعّالیت است)، و فعّالیّت است که مورد نظر است، نه لذتِ همراه آن. ما باید فعّالیتهای معیّنی را انتخاب کنیم، ولو آنکه لذّتی از آنها حاصل نشود.[۶۴] ودرست نیست که

---

۵۹. *اخلاق نیکوماخوسی*، ۱۱۴۴ الف ۱۳ به بعد.
۶۰. *اخلاق نیکوماخوسی*، ۱۱۴۴ ب ۳۲ ـ ۴۵ الف ۲.
۶۱. *اخلاق اودموس*، ۱۲۱۶ ب ۳ ـ ۲۶.
۶۲. *اخلاق کبیر*، ۱۱۸۳ ب ۱۵ ـ ۱۶.
۶۳. *اخلاق نیکوماخوس*، ۱۱۰۵ ب ۱۲ ـ ۱۸.
۶۴. *اخلاق نیکوماخوس*، ۱۱۷۴ ب ۷ـ ۸.

بگوییم همهٔ لذّات مطلوبند، زیرا فعّالیتهایی که بعضی از لذّات بدانها متّصل اند ناپسندند.

امّا اگر لذّت عین «خیر» نیست، ما نباید به نقطهٔ مقابل بگراییم و بگوییم که هر لذّتی نادرست است زیرا بعضی لذّات ناپسندند. ارسطو می گوید که حقیقت امر این است که ما می توانیم بگوییم که لذات ناپسند واقعاً مطبوع نیستند، همچنانکه آنچه در نظر کسی که چشمهایش معیوب است سفید می نماید ممکن است واقعاً سفید نباشد. این اظهار عقیده شاید خیلی قانع کننده نباشد: قانع کننده تر این سخن ارسطوست که خود لذات ممکن است مطلوب باشند، امّا نه هنگامی که به فلان طریق به دست آمده باشند: و قانع کننده تر از آن این پیشنهاد اوست که لذات مخصوصاً برحسب فعّالیّتهایی که از آنها ناشی می شوند بایکدیگر متفاوتند.[۶۵]

ارسطو موافق نیست که لذّت صرفاً جبران کمبود و نقصان است، به این معنی که الم مُبیّن نقصانی در حالت طبیعی است و لذّت این نقصان را جبران می کند و حالت طبیعی را بازمی گرداند. در واقع درست است که جایی که جبران کمبود هست لذّت وجود دارد، و جایی که تقلیل و تحلیل هست الم وجود دارد، امّا ما به طور کلّی نمی توانیم دربارهٔ لذّت بگوییم که لذّت همان جبران نقصان بعد از الم است. «لذّات ریاضیات، و در میان لذات حس لذات بویایی و همچنین بسیاری از مناظر واصوات، و بالاخره امیدها و خاطرات، نمونه های لذّتی هستند که مستلزم هیچ الم پیشین نیستند.»[۶۶]

بنابراین لذت چیزی است مثبت، و نتیجه و اثرش تکمیل اِعمالِ یك قوّه است. لذات مخصوصاً برحسب خصیصهٔ فعّالیّتهایی که لذات به آنها وابسته اند مختلفند، و انسان نیك باید مقیاس ما نسبت به آنچه حقیقةً مطبوع و نامطبوع است باشد. (ارسطو اهمّیّت تربیت کودکان را برای لذت بردن و تنفّر داشتن از اشیاء و امور خاص یادآور می شود، و برای این مقصود مربی لذت و الم را «به منزلهٔ نوعی راهنما»[۶۷] به کار می بَرد.) برخی لذات فقط برای کسانی خوشایند است که طبیعتشان فاسد و معیوب است: لذّات حقیقی برای انسان لذّاتی است که همراه فعّالیّتهای شایسته و درخور انسان است. «همهٔ لذات دیگر، مانند فعّالیتهایی که لذات همراه آنهاست، فقط از یك جهت ثانوی و خاص چنین اند.»[۶۸]

در تمام این بحث دربارهٔ لذت، ذوق سلیم وبصیرت روان شناسانهٔ ارسطو آشکار است. ممکن است کسی فکر کند که او بر لذاتِ فعّالیّت نظری و عقلی محض زیاد تأکید می کند، لیکن وی مُجدّانه و با سعی بلیغ از همهٔ مواضع افراطی اجتناب می کند، از سویی با اودُکسوس موافق

۶۵. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۷۳ ب ۲۰ـ۳۱.

۶۶. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۷۳ ب ۱۶ـ۱۹.

۶۷. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۷۲ الف ۱۹ـ۲۵.

۶۸. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۷۶ الف ۲۲ـ۲۹.

نیست که لذت عین خیر است، و از سوی دیگر با اسپوزیپوس توافقی ندارد که همهٔ لذّات شرّند.

۱۰. ارسطو کتابهای هشت و نه اخلاق را به موضوع دوستی اختصاص می‌دهد. وی می‌گوید دوستی «یکی از فضائل است، یا به هرحال فضیلت را دربردارد. به علاوه، دوستی یکی از ضروریّات اوّلیّهٔ زندگی است.»[۶۹] ارسطو متمایل به ارائهٔ تصویر خودبنیادِ[۷۰] دوستی است. بدین سان وی نیاز ما را به دوستان در دوره‌های مختلف زندگیمان مورد تأکید قرار می‌دهد، و اظهارعقیده می‌کند که در دوستی آدمی خویشتن را دوست می‌دارد ــ که در ابتدا یك دیدگاه تقریباً خودخواهانه جلوه می‌کند. لیکن وی می‌کوشد تا خودخواهی[۷۱] و دیگرخواهی[۷۲] را با خاطرنشان کردن اینکه تشخیص موارد استعمال کلمهٔ «خودْدوستی» ضروری است سازش دهد. بعضی ازآدمیان درصددند که تا آنجا که ممکن است برای خود پول یا افتخار یا لذّات جسمانی به دست آورند، و اینها را ما از راه سرزنش خود خواه[۷۳] می‌نامیم. بعضی دیگر، یعنی آدمیان نیك، مشتاقند تا در فضیلت و اعمال شریف برتری و پیشی جویند و اینها را، هرچند «خودْدوستی» است، ما سرزنش نمی‌کنیم. این صنف اخیر انسان «پول خود را می‌بخشد تا رفیقش بیشترداشته باشد. زیرا پول نزد رفیق می‌رود، امّا عمل شریف نزد خودش می‌ماند، وبه این طریق خیر بزرگتر را به خود اختصاص می‌دهد. به همین منوال دربارهٔ افتخارات و مناصب.»[۷۴] تصویر مردی که پول یا شغل و منصب خود را به رفیقش وامی‌گذارد تا خود او بتواند این عمل شریف را به حساب خود بگذارد، به طور کلّی خوشایند نیست؛ امّا ارسطو بی‌شك در ملاحظهٔ اینکه نوع خوبی از خودْدوستی علاوه برنوع بد آن می‌تواند وجود داشته باشد برحق است. (درواقع ما بستهٔ دوستی خودیم و می‌خواهیم خودمان را حتی‌المقدور خوب بسازیم.) یك فکر خوشتر این گفتار ارسطوست که روابط یك انسان با رفقایش عین روابط او با خودش است، زیرا رفیق یك خودِ دوم است.[۷۵] به عبارت دیگر، مفهوم خود قابل بسط و توسعه است تا جایی که می‌تواند دوستان را دربربگیرد، که نیکبختی یا بدبختی، موفقیّت یا شکستشان، همچون آنِ خود ما می‌شود. وانگهی، ملاحظات ضمنی، مانند «دوستی عبارت است از محبّت ورزیدن بیش از محبوب بودن»[۷۶]، یا «آدمیان برای دوستان به خاطر خود آنها خوبی را آرزو می‌کنند»،[۷۷] نشان می‌دهد که نظر وی دربارهٔ دوستی به قدری که کلامش گاهی به

---

۶۹. *اخلاق نیکوماخوس*، ۱۱۵۵ الف ۳ـ۵.

۷۰. Self - centred (خودمرکز، خودمحور، مبتنی بر خود).

71. egoism 72. altruism 73. self - loving

۷۴. *اخلاق نیکوماخوس*، ۱۱۶۹ الف ۱۷ـ ۳۰.

۷۵. *اخلاق نیکوماخوس*، ۱۱۶۶ الف ۳۰ ـ ۳۲.

۷۶. *اخلاق نیکوماخوس*، ۱۱۵۹ الف ۲۷ ـ ۲۸.

۷۷. *اخلاق نیکوماخوس*، ۱۱۵۷ ب ۳۱ـ۳۲.

آنجا منجر می‌شود که کسی چنین فرض و تصوّری کند خودخواهانه نیست.

این را که اندیشه و تصوّر ارسطو از دوستی اندیشه و تصوّری بسیار وسیع و گسترده بود می‌توان از تقسیماتی که وی بین انواع مختلف دوستی می کند دریافت. (یك) در پایین ترین مرتبه دوستیهای سودجویانه است، که درآنها آدمیان دوستان خود را نه برای خودشان، بلکه فقط برای نفعی که از آنها عایدشان می‌شود دوست دارند.[۷۸] چنین دوستیهایی برای انسان ضروری است، زیرا انسان از لحاظ اقتصادی بی نیاز از دیگران نیست. دوستیِ مربوط به دادوستد و شغل و کار از این نوع خواهد بود. (دو) دوستیهای لذّت آور. این دوستیها مبتنی بر شادی و شعف طبیعی است که آدمیان درجمع رفقای خود حاصل می کنند، و مخصوص جوانان است، زیرا «مردم جوان از طریق احساس و تمایل زندگی می کنند، و نظر اصلی شان به لذّت خودشان و به لذّت کنونی است.»[۷۹] امّا این هردو نوعِ دوستی نااستوار و بی ثبات است، زیرا وقتی محرّك دوستی ــ سود یا لذّت ــ از میان رفت، دوستی نیز از میان می‌رود. (سه) دوستی آدمیان نیك. این نوع دوستی دوستی کامل است و مادام که هردو طرف خصیصهٔ خود را نگاه دارند دوام دارد ــ «و ارسطو می گوید، فضیلت امری پایدار و ماندنی است.»

همان‌طور که انتظار داریم، ارسطو در موضوع دوستی ملاحظات بسیاری مطرح می کند که، اگر عمیق نیست، زیرکانه و بجاست، و نه تنها نسبت به دوستیِ طبیعی قابل إعمال است، بلکه همچنین نسبت به دوستی فوق طبیعی با خداوند ما مسیح. مثلا وی ملاحظه می کند که دوستی با عاطفه در اینکه عاطفه یك احساس است و دوستی یك عادت پرورش یافتهٔ ذهن است فرق دارد،[۸۰] و «میل به دوستی رشد سریع دارد، امّا خودِ دوستی چنین نیست.»[۸۱]

۱۱. «اگر سعادتْ فعّالیّت برطبق فضیلت است، معقول است که باید برطبق عالیترین فضیلت باشد، و این فضیلتی خواهد بود مربوط به بهترین چیز در ما [یعنی نفس ما].»[۸۲] قوّه ای که به کار انداختن آن سعادت کامل را به وجود می آورد بنابر نظر ارسطو قوّهٔ تأمّل است، که مقصود او از آن قوّهٔ فعّالیّت عقلی یافلسفی است، و بدین ترتیب دیدگاه عقلی گرایانه ای را نشان می‌دهد که با افلاطون شریك بود. رابطهٔ دقیق عمل اخلاقی با بالاترین سعادت انسانی مبهم رها شده است، لیکن البتّه ارسطو در *اخلاق* این را کاملا روشن می کند که بدون فضیلت اخلاقی سعادت

---

۷۸. *اخلاق نیکوماخوس*، ۱۱۵۶ الف ۱۰ـ۱۲.

۷۹. *اخلاق نیکوماخوس*، ۱۱۵۶ الف ۳۱ـ۳۳.

۸۰. *اخلاق نیکوماخوس*، ۱۱۵۷ ب ۲۸ ـ ۳۱.

۸۱. *اخلاق نیکوماخوس*، ۱۱۵۶ ب ۳۱ـ۳۲. ارسطو می گوید خداوند به دوست نیاز ندارد، زیرا «خوشی و سعادت او همان خدایی اوست»، امّا ما به دوست یا دوستان نیازمندیم، زیرا «خوشی و آسایش مامستلزم چیزی ورای ماست.» (*اخلاق نیکوماخوس*، ۱۲۴۵ ب ۱۴ـ ۱۹.)

۸۲. *اخلاق نیکوماخوس*، ۱۱۷۷ الف ۱۲ـ۱۳.

حقیقی غیرممکن است.

ارسطو دلایل متعدّد برای این سخن ارائه می‌دهد که عالیترین سعادت عبارت است از اندیشیدن و تأمّل نظری (تو ثئورِزای).[۸۳] (یك) عقل عالیترین قوّهٔ انسان است، و تأمّل نظری عالیترین فعّالیت عقل است. (دو) ما می توانیم این صورت فعّالیّت را طولانی تر از هر فعّالیّت دیگری، مثلا فعّالیّت جسمانی، حفظ کنیم. (سه) لذّت یکی از عناصر سعادت است، و «فلسفه مسلّماً مطبوع ترین فعّالیّتهاست که در آن علوّ انسانی خود را ظاهر و آشکار می سازد» (گفتهٔ اخیر ممکن است حتّی نسبت به خود ارسطو کمی غیرعادی به نظر آید، زیرا می افزاید، «لذّات فلسفه لااقل به نظر می‌رسد که فوق العاده خالص و شایستهٔ اعتماد باشد، و در حقیقت شگفت آور نیست که حیات کسی که می‌داند خوشتر از حیات کسی باشد که می آموزد.») (چهار) فیلسوف بهتر از هر کس دیگر می تواند مستغنی از دیگران باشد. او البتّه نمی تواند بیش از آنچه دیگران می توانند از ضروریّات زندگی صرف نظر کند (و ارسطو توجّه کرد که فیلسوف نیازمند مال و منال خارجی به طور معتدل و همچنین نیازمند دوستان است)؛ لیکن با این همه «متفکّر قادر است که مطالعات خود را در تنهایی و خلوت دنبال کند، و هرچه بیشتر متفکّر باشد بیشتر قادر به چنین کاری است.» همکاری دیگران کمك بزرگی برای اوست، امّا درصورت فقدان آن، متفکّر بهتر از دیگر آدمیان قادر است که بدون آن امور خود را اداره کند. (پنج) فلسفه برای خودش محبوب است نه برای نتایجی که از آن حاصل می شود. در قلمرو فعّالیّت عملی، خود عمل مطلوب نیست، بلکه نتیجه ای که به وسیلهٔ فعّالیّت به دست می آید مطلوب است. فلسفه صرفاً وسیله‌ای برای رسیدن به غایت دیگری نیست. (شش) سعادت به نظر می‌رسد که مستلزم فرصت و فراغت بال است. و امّا «فضائل عملی در جنگ یا سیاست، و به خصوص در جنگ، میدان عمل می یابند، که نمی توان گفت که مشغولیّتهای هنگام فراغت اند.»

پس در به کار بستن عقل است، یعنی در به کار بستن عقل راجع به شریفترین موضوعات است، که می توان سعادت کامل انسان را یافت، به شرط آنکه این کار بر «سالهای نسبتاً درازی» گسترش و امتداد داشته باشد. چنین حیاتی مُبیّن عنصر الهی در انسان است، امّا ما نمی خواهیم به کسانی گوش فرا دهیم که به ما توصیه می کنند که چون انسان وفانی هستیم تنها در فکر چیزهایی باشیم که انسانی و فانی اند. برعکس، تا آنجا که ممکن است، ما باید بکوشیم تا فانی بودن خود را کنار بگذاریم و هرچه می توانیم بکنیم تا به حیاتی زندگی کنیم که عالیترین عنصر در ما تعیین می کند. زیرا اگرچه این عنصر جزءِ کوچکی از ما بیش نیست، مع هذا در

۸۳. *اخلاق نیکوماخوس*، کاپا، ۷.

توانایی و ارزش بر اجزاءِ دیگر خیلی برتری و تفوّق دارد. به علاوه، به نظر می‌رسد که «منِ» واقعی در هر یك از ما باشد، زیرا بر همهٔ عناصر دیگر فرمانروا و از همه بهتر است. و بنابراین جای شگفتی است اگر ما حیاتِ «منِ» حقیقیِ خویش را انتخاب نکنیم، بلکه چیزی غیر از خودمان را برگزینیم.[۸۴]

ارسطو چه موضوعاتی را در میان متعلّقات تأمّل نظری می‌گنجاند؟ وی یقیناً متعلّقات نامتغیّر مابعدالطّبیعه و ریاضیّات را داخل می‌کند، امّا آیا متعلّقات علم طبیعی را نیز به شمار می‌آورد؟ احتمالا فقط تا آنجا که آنها «غیرممکن»اند، زیرا عالیترین فعّالیّت انسان، چنانکه قبلا دیدیم، با موضوعاتی سروکار دارد که «ممکن» نیستند. ارسطو در *مابعدالطبیعه*[۸۵] فیزیك (طبیعیّات) را شاخه‌ای از حکمت نظری می‌سازد، هرچند در جای دیگر در *مابعدالطبیعه*[۸۶] می‌رساند که فیزیك همچنین مطالعهٔ حوادث ممکن است. بنابراین فیزیك فقط تا جایی می‌تواند متعلّق به «تأمل و تفکر» باشد که عنصر نامتغیّر یا ضروری را در حوادث ممکن که موضوع فیزیك را تشکیل می‌دهند مطالعه می‌کند.

عالیترین متعلّقِ علم مابعدالطبیعه خداست، لیکن ارسطو در *اخلاق نیکوماخوس* موضع دینی را که در تعریف حیات ایدئال مندرج در *اخلاق اودِموس* بیان شده است، یعنی «عبادت و تأمّل دربارهٔ خدا»،[۸۷] صریحاً داخل نمی‌کند. ما نمی‌توانیم تعیین کنیم که آیا ارسطو این موضع ستایش و پرستش دینی را در تصویری که از زندگی ایدئال در *اخلاق نیکوماخوس* می‌دهد درنظر داشته، یا این موضع دینی از نظر وی غایب شده است. درهر حال بحث و بیان وی دربارهٔ تفکر و تأمل تأثیر عظیمی درآیندگان و مخصوصاً درفلاسفهٔ مسیحی بخشید، که طبیعةً آن را مطابق مقصود خود یافتند. موضع عقلی مذهبانهٔ ارسطو در تعلیم توماس آکوئینی بازتاب یافت، که به موجب آن ماهیّتِ «دیدار مبارك و سعادت‌آمیز» بیشتر عبارت است از فعل عقل تا فعل اراده، زیرا عقل قوّه‌ای است که به وسیلهٔ آن ما مالك چیزی هستیم، و اراده قوّه‌ای است که به وسیلهٔ آن از چیزی که قبلا توسط عقل داشته‌ایم بهره‌مند می‌شویم.[۸۸]

---

۸۴. *اخلاق نیکوماخوسی*، ۱۱۷۷ ب ۲۶ ـ ۱۱۷۸ الف ۸.

۸۵. *مابعدالطبیعه*، ۱۰۰۵ ب ۱ـ ۲، ۱۰۲۶ الف ۱۸ـ۱۹.

۸۶. رجوع کنید به مثلا *مابعدالطبیعه*، ۱۰۶۹ الف ۳۰ به بعد، جایی که ارسطو می‌گوید که فیزیك نه تنها با اشیاءِ ازلی و ابدی، بلکه همچنین با اشیاءِ محسوس فناپذیر سروکار دارد.

۸۷. *اخلاق اودموس*، ۱۲۴۹ ب ۲۰. من قبلا (وقتی از مابعدالطبیعهٔ ارسطو بحث می‌کردم) گفتهٔ فیلسوف را در *اخلاق کبیر* (۱۲۰۸ ب ۲۶ ـ ۳۲) ذکر کرده‌ام که دربارهٔ دوستی نسبت به خدا جای بحث نمی‌تواند باشد، زیرا، ولو آنکه برای ما ممکن باشد که او را دوست بداریم، ممکن نیست او دوستی ما را بازگرداند.

۸۸. رجوع کنید به مثلا *مجموعهٔ الهیّات*، بخش اوّل الف، سؤال ۲۶، بند ۲.

فصل ۳۲

سیاست

۱. مدینه (و از مدینه ارسطو دولتشهر یونانی را درنظر دارد)، مانند هر اجتماع دیگری، برای غایتی وجود دارد. این غایت در مورد مدینه خیر اعلای انسان یعنی زندگی اخلاقی و زندگی عقلانی اوست. خانواده جامعهٔ ابتدائی است که برای زندگی و برای برآوردن نیازهای روزانهٔ آدمیان وجود دارد،[1] ووقتی چندین خانواده به یکدیگر پیوستند و چیزی بیش از برآوردن صِرف نیازهای روزانه مورد توجّه باشد، دهکده به وجود می آید. امّا وقتی چندین دهکده برای تشکیل اجتماع بزرگتری که «تقریباً یا کاملا قائم به خود»[2] است به یکدیگر پیوستند، مدینه (شهر) به وجود می آید. مدینه برای غایات سادهٔ زندگی به وجود می آید لیکن وجودش برای زندگی نیك ادامه می یابد، و ارسطو اصرار دارد براینکه مدینه با خانواده ودهکده فرق می کند، نه صرفاً از لحاظ کمّی بلکه از لحاظ کیفی و از حیث نوعی.[3] تنها در مدینه است که انسان می تواند زندگی نیك به معنی کامل آن داشته باشد، و چون زندگی نیك غایت طبیعی انسان است، مدینه را باید اجتماعی طبیعی نامید. (بنابراین سوفسطائیان در اینکه فکر می کردند که مدینه صرفاً آفریده قرار داد و پیمان است برخطا بودند.) «بدیهی است که مدینه آفریدهٔ طبیعت است، و انسان بالطبع حیوان سیاسی است. و کسی که از روی طبع و نه صرفاً به سبب تصادف بی مدینه است، یابرتر از بشریّت است یا فروتر از آن.»[4] نعمت و موهبت سخنگویی و تکلّم انسان به روشنی نشان می دهد که طبیعت سرنوشت اورا برای زندگی اجتماعی رقم زده است، و زندگی اجتماعی به صورت کامل نوعیش در نظر ارسطو همان مدینه است. مدینه مقدّم است بر خانواده

---

۱. سیاست، ۱۲۵۲ ب ۱۳ـ۱۴.
۲. سیاست، ۱۲۵۲ ب ۲۸ به بعد.
۳. سیاست، ۱۲۵۲ الف ۸ ـ ۲۳.
۴. سیاست، ۱۲۵۳ الف ۱ـ۴.

وفرد به این معنی که، در حالی که مدینه یك کلّ قائم به خود است، فرد و خانواده قائم به خود نیستند. «کسی که نمی تواند در جامعه زندگی کند، یا کسی که به دیگران نیازی ندارد چون قائم به خود و بی نیاز از غیر است، باید یا یك دد باشد یا یك خدا.»[۵]

نظر افلاطونی ـ ارسطویی دولت به عنوان مُجری وظیفهٔ مثبت خدمت به غایت انسان، و به عنوان رهبر و راهنمای زندگی نیك یا لازمهٔ سعادت، و به عنوان اینکه واجد تقدّم طبیعی (متمایز از تقدّم زمانی) نسبت به فرد و خانواده است تأثیری عظیم در فلسفهٔ بعدی داشتهٔ است. در میان فلاسفهٔ مسیحی قرون میانه این نظر طبیعةً به سبب اهمیّتی که بحق به فرد و خانواده نسبت می دادند، و به واسطهٔ اینکه آنان «جامعهٔ کامل» دیگری پذیرفتند، یعنی کلیسا، که غایتش عالیتر از غایت مدینه است (ونیز به سبب این امر که ملّت ـ مدینه در قرون وُسطیٰ نسبةً توسعه نیافته بود) تعدیل شد؛ لیکن کافی است که ما فقط هگل در آلمان و برادلی[۶] و بوزانکت[۷] در انگلستان را درنظر آوریم تا دریابیم که مفهوم یونانی دولت همراه آزادی یونانی ازمیان نرفت. به علاوه، هرچند این مفهوم ممکن است اغراق آمیز باشد، و بوده است، (مخصوصاً جایی که حقیقت مسیحی حضور نداشته و درنتیجه قادر نبوده است که به عنوان اصلاح کننده ای در قبال مبالغهٔ یك جانبه عمل کند)، با این همه از مفهوم دولت نزد مثلا هربرت اسپنسر غنی تر و حقیقی تر است. زیرا دولت برای آسایش و رفاه دنیوی شهروندان خود وجود دارد، یعنی برای غایتی مثبت و نه صرفاً برای غایتی منفی، و به این مفهوم مثبت دولت می توان کاملا بخوبی معتقد بود بدون اینکه آن را با مبالغه های دولتِ عرفانی مشرب توتالیتر[۸] آلوده و مشوب کرد. افق فکری ارسطو کمابیش با حدود دولتشهر یونانی محدود شده بود (علی رغم برخوردش با اسکندر)، و او اندیشه و تصوّری نارسا راجع به ملل و امپراطوریها داشت؛ لیکن با این همه ذهن او به ماهیّت و وظیفهٔ دولت بیش از نظریّه پردازان *لِسِه فِر* (عدم مداخلهٔ دولت در کار مردم) و حوزهٔ انگلیسی از لاك تا اسپنسر پی برده و نفوذ کرده بود.

۲. در کتاب *سیاست*، چنانکه ما دردست داریم، بحث و بیان ارسطو از خانواده عملا محدود به بحث دربارهٔ رابطهٔ خواجه و برده و تحصیل ثروت است. بردگی (بنا برنظر ارسطو برده° یك ابزار زندهٔ عمل است، یعنی کمك به زندگی خواجه اش) مبتنی بر طبیعت است. «ازهمان ساعت تولّد، بعضی برای فرمانبرداری و برخی دیگر برای فرمانروائی تعیین می شوند.»[۹] «واضح

۵. *سیاست*، ۱۲۵۳ الف ۲۷ـ۲۹.

6. Bradley 7. Bosanquet

۸. Totalitarian State: مداخله و نظارت دولت برهمهٔ شئون اقتصادی و اجتماعی و انحصار قدرت سیاسی در دست یك حزب حاکم. ــ م.

۹. *سیاست*، ۱۲۵۴ الف ۲۳ـ۲۴.

است که بعضی از آدمیان بالطبع آزادند و برخی دیگر برده، و به این دلایل بردگی هم مصلحت‌آمیز است و هم روا و حق.»[۱۰] این رأی ممکن است به نظر ماشگفت‌انگیز و بیرحمانه جلوه کند، لیکن باید به خاطر داشت که جوهر و اساس نظریهٔ ارسطو این است که آدمیان در استعدادهای عقلی و ظرفیّتهای جسمانی مختلفند و بدین سبب در جامعه برای شئون و مراتب مختلفی مناسبند. ما متأسّفیم که ارسطو رسم معمول بردگی معاصر را روا و مشروع شمرده است، لیکن این روا و مشروع شمردن تا اندازهٔ زیادی حادثه‌ای تاریخی است. قطع نظر از عوارض تاریخی و معاصرش، آنچه درآن سزاواز نکوهش است چندان تصدیق این مطلب نیست که آدمیان در قابلیّت و سازگاری با مقتضیات مختلفند (حقیقت این مطلب چنان آشکار و بدیهی است که نیازی به تمهید و ساخت و پرداخت استادانه ندارد)، بلکه تقسیم سخت وجدّی آدمیان به دو گروه و گرایش به این عقیده است که «طبیعت برده» چیزی تقریباً کمتر از طبیعت انسانی است. با وجود این، ارسطو قبول بردگی و معقول دانستن آن را با اصرار براینکه خواجه نباید از اقتدار خود سوءِ استفاده و با برده بدرفتاری کند تعدیل کرده است، زیرا منافع خواجه و برده یکی است،[۱۱] و با این گفته نیز که همهٔ بردگان باید به آزادی خود امید داشته باشند.[۱۲] به علاوه، وی پذیرفت که فرزند یك بردهٔ طبیعی لازم نیست که خود یك بردهٔ طبیعی باشد، و بردگی به سبب حق پیروزی و غلبه را براین اساس که نیروی برتر و مزیّت بالاتر معادل نیستند رد کرد، در حالی که از سوی دیگر جنگ ممکن است یك جنگ عادلانه نباشد.[۱۳] با وجود این، هرگاه فی نفسه ملاحظه شود، این موافق عقل دانستن بردگی مایهٔ تأسّف و نشانهٔ دیدگاهی محدود از طرف فیلسوف است. در واقع، ارسطو حقّانیّت و مشروعیّت مبدأ تاریخی بردگی (پیروزی و غلبه) را رد کرد و سپس به معقول شمردن و توجیه بردگی پرداخت.

۳. به طور کلّی دو شیوهٔ متمایز تحصیل ثروت، و یك شیوهٔ واسطه، وجود دارد.[۱۴]

(یك) شیوهٔ «طبیعی» عبارت است از فراهم آوردن ملزومات زندگی از طریق مثلا دامپروری و شکار و کشاورزی. نیازهای انسان حدّی طبیعی برای چنین فراهم‌آوری قرار می‌دهد.

(دو) شیوهٔ واسطه شیوهٔ دادوُستد است. در داد و ستد، یك شیء صرف نظر از «استعمال

---

۱۰. *سیاست*، ۱۲۵۵ الف ۱ـ۳.

۱۱. *سیاست*، ۱۲۵۵ ب ۹ـ۱۵، ۱۲۷۸ ب ۳۳ـ۳۸. (در ۱۲۶۰ ب ۵ـ۷ ارسطو این نظر افلاطون را که خواجگان نباید با بردگان گفتگو کنند مورد انتقاد قرار می‌دهد.)

۱۲. *سیاست*، ۱۳۳۰ الف ۳۲ـ۳۳.

۱۳. *سیاست*، ۱۲۵۴ ب ۳۲ ـ ۳۴، ۱۲۵۵ الف ۳ ـ ۲۸. [زیرا علّت جنگ ممکن است امری بر خلاف حق باشد]

۱۴. *سیاست*، ۱۲۵۶ الف به بعد (آلفا، ۸ ـ ۱۱)

مخصوص» آن مورد استفاده است، لیکن تا آنجا که داد و ستد برای برآوردن حوائج زندگی به کار گرفته می‌شود، ممکن است یك شیوهٔ طبیعی تحصیل ثروت نامیده شود.

(سه) شیوهٔ دوم و «غیرطبیعی» تحصیل ثروت به کار بردن پول به عنوان وسیلهٔ مبادلهٔ کالاست. به نظر ما خیلی عجیب می‌آید که ارسطو تجارت خرده فروشی را محکوم می‌کند، لیکن تعصّب و تنفّر او تااندازهٔ زیادی به سبب طرز برخورد عادی یونانی نسبت به بازرگانی است، که به عنوان مخالف اصول آزادی و نامناسب برای انسان آزاد تلقّی می‌شده است. این نکته اهمّیّت دارد که ارسطو «رباخواری»، و به قول خود او درآوردن پول از پول را محکوم می‌کند. «مقصود از پول این بوده است که در مبادله مورد استفاده قرار گیرد، نه برای افزودن آن از طریق مرابحه.» مفهوم تحت لفظی این سخن آن است که هرگونه تحصیل سود از راه [دادوستدِ] پول را محکوم می‌کند، امّا ارسطو احتمالا به عمل قرض‌دهندگان پول، یا رباخواران به معنی ما، که نیازمند ساده‌لوح غافل را قربانی می‌کنند، نظرداشت: اگرچه وی یقیناً تعبیر معقولی از طرز برخورد خود در نظریه‌اش دربارهٔ قصد و غرض «طبیعی» پول یافت. گاو و گوسفند، همانند میوهٔ درخت عایدی طبیعی دارند، امّا پول فاقد این نوع عایدی طبیعی است: منظور از آن وسیله‌ای برای مبادله است و نه چیزی دیگر. سودمند بودن به عنوان یك وسیلهٔ مبادله همان قصد و غرض طبیعی آن است، واگر برای به دست آوردن ثروتِ بیشتر صرفاً به وسیله عمل قرض دادن آن، بدون مبادلهٔ کالا دربرابر پول و بدون هیچ کار و زحمتی از طرف قرض دهنده، مورد استفاده قرار گیرد، در آن صورت درراهی غیرطبیعی به کار رفته است. نیازی به گفتن نیست که ارسطو با اوضاع و شرایط مالی جدید مواجه نبود. اگر او امروز زنده بود، ما نمی‌توانیم بگوییم که چگونه نسبت به نظام مالی ما عکس‌العمل نشان می‌داد، و آیا نظریّات پیشتر خود را رد می‌کرد یا تغییر می‌داد یا راهی برای تأیید آنها می‌یافت.

۴. ارسطو، چنانکه می‌توان انتظار داشت، حاضر نیست تحت تأثیر تصویر افلاطون از مدینهٔ فاضله قرار گیرد. وی فکر نمی‌کرد که چنان تغییرات اساسی که افلاطون پیشنهاد می‌کرد ضروری باشد؛ همچنین فکر نمی‌کرد که همهٔ آنها، درصورت عملی بودن، مطلوب باشد. مثلا، او اندیشهٔ افلاطونی شیرخوارگاه را برای اطفال طبقهٔ پاسداران رد می‌کرد، براین اساس که آنکه طفل همه است طفل هیچ کس نیست. بهتر است آدم پسر عمّ واقعی باشد تا پسر افلاطونی![۱۵] به همین نحو، وی اندیشهٔ کمونیسم (مرام اشتراکی) را مورد انتقاد قرار می‌دهد، براین اساس که این مرام به نزاعها و کشمکشها، عدم کارآیی، و غیره منجر خواهد شد.

۱۵. سیاست، ۱۲۶۲ الف ۱۳ـ۱۴.

برخورداری از ثروت یك سرچشمهٔ لذّت و خوشی است، و برای افلاطون سودی ندارد که بگوید در صورتی مدینه سعادتمند خواهد بود که پاسداران از این سرچشمهٔ نیکبختیْ و سعادت محروم باشند، زیرا یا افراد از سعادت و نیکبختی برخوردارند یا اصلا کسی برخوردار نیست.[۱۶] به طور کلّی، افلاطون متوجّه یکی سازی و وحدت مفرط و بیش از حدّ است. ارسطو گرایشی برای گردآوری ثروت نداشت؛ لیکن دریافت که به جای آنکه مالکیّت را یکسان کنیم باید شهروندان را تربیت کنیم که در طلب ثروتِ زیاد و بیش از حد نباشند و، اگر قابل تربیت نیستند، آنگاه باید آنان رااز به دست آوردن آن بازداریم.

۵. شرایط لازم شهروندی را ارسطو از طرز عمل و روش دموکراسی آتنی، که عین دموکراسی جدید با نظام مبنی بر نمایندگی اش نبود، اقتباس کرد. در نظر او همهٔ شهروندان باید به نوبت در حکمرانی و فرمانبرداری شریك و سهیم باشند،[۱۷] و حدّاقلّ حقوق شهروندی حقّ شرکت در مجلس قانونگذاری و ادارهٔ دادگستری است. بنابراین یك شهروند «کسی است که در مجلس عام برای رأی زنی و قضا و داوری مشارکت می کند.»[۱۸]

اینکه ارسطو برای شهروند اساسی می‌داند که در مجلس قانونگذاری و در دادگاهها شرکت کند، وی را به اینجا کشانید که طبقهٔ افزارمندان و پیشه‌وران را از شهروندی مستثنیٰ و خارج کند، زیرا آنان فرصت و مجال لازم را ندارند. دلیل دیگر این است که زحمت و کاردستی نفس را گرفتار و دربند می کند و آن را برای فضیلت حقیقی نامناسب می سازد.[۱۹]

۶. ارسطو با بحث دربارهٔ انواع گوناگون قانون اساسی[۲۰] حکومتها را به آنهایی که متوجّه نفع عمومی اند و آنهایی که نفع شخصی خود را مورد توجّه قرار می دهند تقسیم می کند.[۲۱] هر یك از این دو بخش بزرگ دارای سه بخش فرعی است، به طوری که سه نوع قانون اساسی خوب و سه نوع قانون اساسی بد یا منحرف وجود دارد. دربرابر صورت درست و شایستهٔ حکومت پادشاهی[۲۲] صورت منحرف و ناشایستهٔ حکومت جبّاری[۲۳] (ستمگری و خودکامگی) است، و درمقابل حکومت اشراف[۲۴] (اریستوکراسی) حکومت توانگران[۲۵] (زروزور) (اُلیگارشی) و در برابر حکومت متفاخران[۲۶] (شبه جمهوری، نوعی جمهوری براساس قانون) حکومت

---

۱۶. سیاست، ۱۲۶۴ ب ۱۵ ـ ۲۳.
۱۷. سیاست، رجوع کنید به ۱۲۷۷ ب.
۱۸. سیاست، ۱۲۷۵ ب ۱۸ـ۱۹.
۱۹. سیاست، رجوع کنید به ۱۲۷۷ الف ۳۳ـ ۱۲۷۸ الف ۱۵، ۱۳۲۸ ب ۳۳ـ ۱۳۲۹ الف ۲۱.
20. constitution
۲۱. سیاست، ۱۲۷۹ الف ۱۷ـ ۲۱.
22. Kingship 23. Tyranny 24. Aristocracy 25. Oligarchy 26. Polity

عامّه[27] (دموکراسی)، و در بحثی که ارسطو از مزایای تطبیقی و مقایسه‌ایِ قوانین اساسیِ گوناگون می‌کند شعور سیاسی وی نمودار می‌شود. در نظر وی کمال مطلوب این است که یك مرد به قدری از یکایك دیگر شهروندان و در میان تودهٔ مردم از لحاظ علوّ منزلت برتر و فائق باشد که شهریار یا حاکم طبیعی باشد. امّا حقیقت امر این است که مرد کامل پدیدار نمی‌شود، و به طور کلّی، قهرمانان برجسته فقط در میان مردمان ابتدائی یافت می‌شوند. چون چنین است، حکومت اشراف، یعنی حکومت بسیاری از مردان نیك، بهتر است از حکومت پادشاهی. حکومت اشراف (اریستوکراسی) بهترین شکل حکومت برای هیئتی از مردمی است که به عنوان مردمانی آزاده از طرف مردمانی که علوّ مرتبتشان آنها را شایستهٔ فرمانروایی سیاسی می‌کند مورد حکومت قرارگیرند. مع‌ذلك، ارسطو تصدیق می‌کند که حتّی اریستوکراسی شاید کمال مطلوبی بسیار والا برای مدینهٔ معاصر باشد، و بنابراین وی از «حکومت متفاخران (شبه جمهوری یا جمهوری به معنی اخص)» حمایت می‌کند، که در آن «طبیعةً یك گروه نظامی و جنگی وجود دارد که به نوبت قادر به اطاعت کردن و حکومت کردن به وسیلهٔ قانونی است که کارها و مشاغل شهروندان ثروتمند و مرفّه را برطبق لیاقت و استحقاقشان معیّن می‌کند.»[28] این عملا مساوی است با حکومت کردن به وسیلهٔ طبقهٔ متوسّط، و بیش یا کم یك منزل نیمه راه بین اُلیگارشی (حکومت توانگران) و دموکراسی است، زیرا در حکومت شبه جمهوری (متفاخران) درواقع گروه کثیری حکومت می‌کند ـــ که البته با الیگارشی فرق دارد ـــ مع‌هذا یك گروهِ کم ثروت نیست، چنانکه دردموکراسی، زیرا قابلیّت برای خدمت کردن به عنوان یك مرد جنگی، یعنی پیادهٔ سنگین اسلحه، مستلزم داشتن مقدار معیّنی مال و ثروت است. ارسطو احتمالا به قانون اساسیِ آتن در۴۱۱ ق.م. نظر داشت ـــ هرچند اشاره‌ای به آن نمی‌کند ـــ یعنی هنگامی که قدرت متّکی بر «پنج هزار نفر» بود که اسلحهٔ سنگین داشتند و نظام پیمان و قرارداد برای حضور در مجامع و انجمنها از میان رفته بود. این قانون اساسی ترامنس[29] بود.[30] ارسطو این نوع قانون اساسی را ستایش می‌کرد، لیکن گفتگو و مجادلهٔ او که طبقهٔ متوسط پایدارترین طبقه است، زیرا هم غنی و هم فقیر به احتمال بیشتر به طبقهٔ متوسط اعتماد دارند تا به یکدیگر (به طوری که طبقهٔ متوسط نیازی به ترس و بیم از ائتلاف و اتحاد برضدّ خود ندارد) ممکن است به نظر ما چندان قانع کننده نیاید که به نظر او آمده است، اگرچه بی شك دراین

---

27. Democracy

۲۸. *سیاست*، ۱۲۸۸ الف ۱۲ـ ۱۵.

29. Theramenes

۳۰. رجوع کنید به *سیاست آتنی*، ۲۸ و ۳۳.

نظریّه حقیقتی هست.[۳۱]

۷. ارسطو با دقّت نظر از اقسام و درجات گوناگون انقلابی که تحت قوانین اساسی مختلف وقوع می‌یابد، و از علل آنها و وسائل جلوگیری از آنها، بحث می‌کند؛ و، به واسطهٔ معرفت تاریخی وسیع خود، قادر بود مثالهای تاریخی مناسب دربارهٔ مطالبی که می‌خواست مطرح کند ارائه دهد.[۳۲] مثلاً وی خاطرنشان می‌کند که حالت انقلابی ذهن تااندازهٔ زیادی به سبب مفاهیم یکجانبهٔ عدالت پدید آمده است ــ دموکراتها فکر می‌کنند که آدمیانی که به طور مساوی آزادند باید در هرچیزی مساوی باشند، توانگران (نمایندگان اُلیگارشی) فکر می‌کنند که چون آدمیان در ثروت نامساویند باید در هر چیزی نابرابر باشند. او براین امر تأکید می‌کند که فرمانروایان نباید مجال و فرصتِ تحصیل پول برای خودشان از خدماتی که برعهده دارند داشته باشند، و بر لوازمِ خدمت عالی در مدینه، یعنی وفاداری به قانون اساسی، استعداد برای مدیریّت کار و درستی و بی عیبی شخصیّت، پافشاری می‌کند. نوع قانون اساسی هرچه باشد، باید دقّت کرد که به جانب افراط و تفریط نرود؛ زیرا اگر دموکراسی یا اُلیگارشی به افراط کشانده شود ظهور و قیام احزاب ناراضیِ برخاسته ازآن مطمئناً سرانجام به انقلاب منجر خواهد شد.

۸. ارسطو درکتابهای هفت و هشت *سیاست* نظریّات مثبت خود را دربارهٔ آنچه یك مدینه باید باشد مورد بحث قرار می‌دهد.

(یك) مدینه باید به اندازهٔ کافی بزرگ باشد تا بتواند قائم به خود شود (البتّه تصوّر ارسطو از یك جامعهٔ قائم به خودِ واقعی به طور کلّی قابل تطبیق بر روزگار مانیست)، امّا نه چندان بزرگ که نظم و حکومت خوب غیرعملی گردد.. به عبارت دیگر، باید به اندازهٔ کافی بزرگ باشد تا مقصود مدینه را برآورد و نه چنان بزرگ که دیگر نتواند چنین کند. شمار شهروندان لازم برای این مقصود را البتّه نمی‌توان عدداً به طور قبلی معیّن کرد.[۳۳]

(دو) به همین نحو در مورد وسعت ارضیِ مدینه. مدینه نباید به قدری کوچك باشد که زندگیِ با فرصت و مجال غیرممکن باشد (یعنی پرورش فرهنگی غیرعملی باشد) و نه چنان بزرگ که تجمّل و خوشگذرانی تشویق شود. شهر نباید صرفاً متوجّه ثروت باشد، بلکه باید نیازهای خود را وارد کند و مازاد براحتیاجات خود را صادر کند.[۳۴]

(سه) شهروندان. کارگران کشاورزی و افزارمندان ضروری‌اند، لیکن آنان از حقوق

۳۱. *سیاست*، ۱۲۹۵ ب ۱ـ ۱۲۹۶ الف ۲۱.
۳۲. *سیاست*، کتاب ۵.
۳۳. *سیاست*، ۱۳۲۵ ب ۳۳ـ ۱۳۲۶ ب ۲۴.
۳۴. *سیاست*، ۱۳۲۶ ب ۲۵ـ ۱۳۲۷ ب ۱۸.

شهروندی برخوردار نخواهند بود. فقط طبقهٔ سوم، یعنی طبقهٔ رزمندگان، به معنی کامل شهروندان خواهند بود. اینها در جوانی جنگاور، درمیانسالی حاکم یا قاضی و در پیری کاهن خواهند بود. هر شهروندی یك قطعه زمین نزدیك شهر خواهد داشت و یك قطعهٔ دیگر نزدیك مرز (به طوری که همه در دفاع از مدینه ذینفع باشند). در این زمین کارگران غیرشهروند کار خواهند کرد.[۳۵]

(چهار) تعلیم و تربیت. ارسطو، مانند افلاطون، به تعلیم و تربیت بسیار اهمّیّت می‌داد، و همچنین مانند افلاطون، آن را وظیفهٔ دولت می‌دانست. تربیت باید با بدن آغاز شود، زیرا بدن و میلهای آن زودتر از نفس و استعدادهای آن رشد می‌کند؛ امّا بدن را باید به خاطر نفس و میلها را به خاطر عقل پرورش داد. بنابراین تعلیم و تربیت، پیش از همه، تعلیم و تربیت اخلاقی است ــ بیشتر به این دلیل که شهروند هرگز نمی‌خواهد معاش خود را همچون برزگر یا پیشه‌ور با کار تأمین کند، بلکه طوری تربیت خواهد شد که نخست یك سرباز خوب، و سپس یك حاکم و قاضی خوب باشد.[۳۶] این تأکید بر تعلیم و تربیت اخلاقی، در نظریّات ارسطو راجع به مواظبت و مراقبت پیش از تولّد و بازیهای کودکان مشهود است. مدیران آموزش و پرورش همهٔ این موضوعات را بسیار جدّی خواهند گرفت، وبازیهای کودکان وداستانهایی را که برای آنها نقل می‌شود به عنوان چیزهایی که از فرط بی اهمیت بودن نباید به آنها توجّه کرد تلقّی نخواهند کرد. (ارسطو دربارهٔ تربیت موسیقیایی اشارهٔ لطیفی دارد، بدین عبارت که «جغجغه اسباب بازی مناسب ذهن کودك نوزاد است، و تعلیم موسیقیایی جغجغه یا اسباب بازی برای اطفال بزرگتر است.»[۳۷])

چون کتاب *سیاست* متأسّفانه ناقص است ــ بخشهایی که در آنها تعلیم و تربیت در علم و فلسفه مورد بحث بوده مفقود شده است ــ نمی‌توانیم بگوییم که ارسطو چه راهنماییهای دقیقی دربارهٔ تعلیم و تربیت عالیترِ شهروندان ارائه داده است. امّا یك چیز آشکار است و آن اینکه هم افلاطون و هم ارسطو نظر واندیشهٔ شریف و بلندی دربارهٔ تعلیم و تربیت ایدئالِ شهروند داشتند. آنان فقط موافقت اندکی با هرطرح تعلیم و تربیتی که تأکید را بر تربیت فنّی و مفید فایدهٔ عملی قرارمی‌داد داشتند، زیرا چنین طرحی استعدادهای عالیتر نفس رابه کار نمی‌گیرد و بدین ترتیب انسان را برای نیل به غایت خاصّ خود، که مقصود تعلیم و تربیت است، آماده نمی‌سازد. زیرا اگرچه ممکن است گاهی چنان به نظر آید که گویی ارسطو می‌خواست که

---

۳۵. *سیاست*، ۱۳۲۸ ب ۲ ـ ۱۳۳۱ ب۲۳.
۳۶. *سیاست*، ۱۳۳۲ ب ـ ۱۳۳۳ الف ۱۶.
۳۷. *سیاست*، ۱۳۴۰ ب ۲۹ ـ ۳۱.

مردم طوری تربیت شوند که صرفاً چرخهایی در ماشین مدینه باشند، امّا قضیه واقعاً این نیست: دردید او غایت مدینه و غایت فرد منطبق و موافق اند، نه به این معنی که فرد باید کاملا جذب مدینه شود، بلکه به این معنی که مدینه وقتی خوشبخت خواهد شد و پیشرفت خواهد کرد که شهروندان خوب باشند، یعنی وقتی که به غایت خاصّ خود نائل شوند. تنها ضامن واقعی ثبات و رفاه روزافزون مدینه خیر اخلاقی و راستی ودرستی شهروندان است، در حالی که برعکس جز اینکه مدینه خوب باشد و نظام تعلیم و تربیتش معقول و اخلاقی و سالم باشد،شهروندان خوب نخواهند شد. فرد به پیشرفت و کمال خاصّ خویش از طریق زندگی واقعی، که زندگی در یك جامعه یعنی در مدینه است، نائل می شود، درحالی که جامعه به غایت خاصّ خود از طریق کمال اعضای خود نائل می شود. اینکه ارسطو مدینه و دولت را این گونه ملاحظه نمی کرد که یك لویاتانِ[۳۸] بزرگ در ورای خیر وشرّ است [که توجهی به اخلاق ندارد] از انتقادی که درباره اهالی لاکدمونی می کند واضح است. او می گوید این فرض که جنگ و غلبه و استیلا هدف نهائی ومافوق همه چیز مدینه است اشتباه بزرگی است. مدینه برای زندگی خوب به وجود آمده است، و تابع همان قواعد و قوانین اخلاقی است که فرد تابع آنهاست. چنانکه وی بیان می کند، «امور واحد برای افراد و شهرها بهترین چیز است.»[۳۹] عقل و تاریخ هردو نشان می دهند که قانونگذار باید تدابیرنظامی و دیگر تدابیر خود را درجهت استقرار صلح هدایت کند. حکومتهای نظامی تنها در هنگام جنگ ایمن اند: همینکه امپراطوریِ خود را به دست آوردند، مانند آهن زنگ می زنند و فرو می ریزند. به این ترتیب هم افلاطون و هم ارسطو، در اهتمام خود به ایجاد یك زندگی سیاسی حقیقةً فرهنگی، هردو به مبارزه با رؤیاهای استعمارگرانهٔ کشورگشایی از طریق نیروی نظامی برمی خیزند.

---

۳۸. Leviathan: نام اژدهای هولناك مذکور در توراة است که اقتدار زیاد دولت و حکومت را به آن تشبیه می کنند. ـــ م.

۳۹. سیاست، ۱۳۳۳ ب ۳۷.

فصل ۳۳

زیبایی‌شناسی ارسطو

۱. زیبایی

۱. ارسطو زیبا را از آنچه صرفاً مطبوع و خوش‌آیند است متمایز می‌داند. مثلاً، در *مسائل*[۱] (*پروبلِماتا*) ترجیح جنسی را با انتخاب زیباشناختی مقابل می نهد، و بدین ترتیب زیبایی عینیِ واقعی را از زیبائیی که تنها به میل مربوط است تشخیص می‌دهد. همچنین در *مابعدالطبیعه*[۲] می‌گوید که علوم ریاضی بی ارتباط با زیبا نیست. بنابراین زیبا درنظر او نمی‌تواند صرفاً مطبوع یعنی چیزی باشد که حواس را به طور دلپذیر تحریک کند.

۲. آیا ارسطو زیبایی را ازخیرمتمایز می‌سازد؟ به نظرنمی‌آید که وی دراین مطلب چندان صریح سخن گفته باشد.

(الف) در *خطابه*[۳] می‌گوید که «زیبا آن خیری است که چون خیر است مطبوع و خوش‌آیند است»، تعریفی که به نظر نمی‌رسد که قائل به هیچ تمایز واقعی بین زیبا و اخلاقی باشد. (پروفسور ریس رابرتْس[۴] کلمهٔ یونانیِ «تو کالون»[۵] را شریف[۶] ترجمه کرده است، رجوع کنید به ترجمه‌های آکسفورد جلد ۱۱.)

(ب) امّا در *مابعدالطبیعه* صریحاً بیان می‌کند که «خیر و زیبا متفاوتند (زیرا خیر همیشه رفتار را به عنوان موضوع خود دربردارد، و حال آنکه زیبا در اشیاءِ بیحرکت نیز یافت می‌شود.)»[۷] این عبارت ظاهرا بین زیبا و اخلاقی لااقل فرق می‌گذارد، و می‌توان آن را متضمّن این

---

۱. ۸۹۶ ب ۱۰ ـ ۲۸. ۲. ۱۰۷۸ الف ۳۱ ـ ب ۶. ۳. ۱۳۶۶ الف ۳۳ ـ ۳۶.

4. Professor W. Rhys Roberts

۵. در یونانی به معنی زیبا و خیر است (چنانکه درعربی حسن به معنی زیبایی و خوبی است). ــ م.

6. Noble

۷. ۱۰۷۸ الف ۳۱ ـ ۳۲.

امر دانست که زیبا از این حیث که زیباست صرفاً متعلق میل نیست. این امر نظریهٔ تأمّل و تفکّر زیباشناختی و نظریهٔ خصلت بیغرضانهٔ چنین تأمّل و تفکّری را ـــ آن گونه که مثلا کانت و شوپنهاور بیان کرده‌اند ـــ روا و قابل قبول می‌شمارد.

۳. تعریف یا توصیف دیگر ـــ و رضایت بخش‌تر ـــ در *مابعدالطبیعه*[۸] هست که درآن ارسطو می‌گوید که «صور اصلی زیبایی نظم و همسازی و روشنی است.» داشتنِ این سه خاصیّت است که به ریاضیّات ارزش خاصّی درشناختنِ اشیاءِ زیبا می‌بخشد. (ظاهراً ارسطو از این ابهامِ سخن خود آگاه بوده است، زیرا در ادامهٔ این بحث بیان مفهوم‌تری را وعده می‌دهد، هرچند، اگر این وعده اصلا انجام یافته باشد، باری باقی نمانده است.)

همین طور ارسطو در فنّ شعر[۹] (بوطیقا) می‌گوید که «زیبایی مسألهٔ اندازه و نظم است» یا عبارت است از اندازه و نظم. بدین گونه وی اعلام می‌کند که یك موجود زنده، برای آنکه زیبا باشد باید درترتیب اجزائش نظمی وجود داشته باشد و همچنین دارای اندازه و بزرگی معیّنی باشد، نه خیلی بزرگ باشد و نه خیلی کوچك. این تعریف کمابیش با تعریفی که در *مابعدالطبیعه* آمده است تطبیق می‌کند و مستلزم این است که زیبا متعلّق تأمّل و تفکّر باشد و نه متعلّق میل.

۴. این نکته شایان ذکر است که ارسطو در فنّ شعر[۱۰] می‌گوید که موضوع کُمِدی چیز مضحك است، «که نوعی از زشتی است» (مضحك «خطا یا زشتیی است که آزار و گزندی از آن به دیگران نمی‌رسد.») این می‌رساند که زشت را می‌توان دریك اثر هنری و به عنوان تابع نتیجهٔ کلّی به کار گرفت. امّا ارسطو صریحاً نه دربارهٔ رابطهٔ زشت با زیبا سخن می‌گوید و نه دربارهٔ این سؤال که تا کجا «زشت» ممکن است یك عنصر مقوّم زیبا باشد.[۱۱]

۲. هنرهای زیبا به طور کلّی

۱. هدف اخلاق خودِ رفتار (پراتِیْن) است؛ هدف هنر تولید چیزی است، نه خود فعّالیّت. امّا هنر به طور کلّی (تِخنه) باید تقسیم فرعی شود[۱۲] به:

(الف) هنری که هدفش تکمیل کار طبیعت مثلا تولید ابزار است، زیرا طبیعتْ انسان را [برای انجام دادن کار] تنها مجهّز به دست کرده است.

---

۸. ۱۰۷۸ الف ۳۶ ـ ب ۱. ۹. ۱۴۵۰ ب ۴۰ ـ ۴۱. ۱۰. ۱۴۴۹ الف ۳۲ ـ ۳۴.

۱۱. مقایسه کنید با: «هنر زیبابرتری خود را دراین نشان می‌دهد که چیزهایی را به عنوان زیبا توصیف می‌کند که ممکن است بالطبع زشت یا نامطبوع باشد». کانت، *نقد حکم*، کتاب اول، فصل اول، ۴۸.

۱۲. *فیزیك*، بتا ۸، ۱۹۹ الف ۱۵ به بعد.

(ب) هنری که هدفش **تقلید و محاکاة**[13] طبیعت است. این هنرِ زیباست، که ذات و ماهیّت آن را ارسطو و افلاطون در تقلید می‌یابند. به عبارت دیگر، در هنر یك عالَم تخیّلی آفریده می‌شود که تقلید و محاکاتی از عالَم واقعی است.

۲. امّا «تقلید» در نظر ارسطو آنِ صبغهٔ اهانت آمیزی که درنظر افلاطون دارد ندارد. ارسطو که به مفاهیم متعالی معتقد نبود طبیعهٔ هنر را روگرفت روگرفت، که درمرتبهٔ سومِ دوری از حقیقت است، نمی‌دانست. در واقع، ارسطو به این عقیده متمایل بود که هنرمند بیشتر به سوی جنبهٔ کمال مطلوب یا عنصر کلّی در اشیاء توجّه دارد و آن را با میانجی هنری که مورد نظر است تعبیر وتفسیر می‌کند. وی می‌گوید[14] که تراژدی اشخاصِ[15] داستانِ خود را بهتر و کمدی آنها رابدتر از «مردم زمان حاضر» می‌سازد. بنابر نظر ارسطو، شخصیّتهای داستانی هُمر بهتر از ماهستند. (باید به خاطر آورد که بر هُمر به دست افلاطون ضربه‌های سختی وارد آمد.)

۳. ارسطو اصرار می‌ورزد که تقلید و محاکاة برای انسان غریزی و طبیعی است، و همچنین برای انسان طبیعی است که از تقلید و محاکاة لذّت ببرد. وی خاطر نشان می کند که ممکن است ما از مشاهدهٔ تصویرهای هنریِ آنچه دیدارش در واقعیّت برای ما دردناك است لذّت حاصل کنیم.[16] (رجوع کنید به عبارت کانت که در زیرنویس نقل شد.) امّا تبیین این امر را ظاهراً وی درلذّت عقلانی محضِ این شناخت یافته است که مثلا این انسانی که درتصویر دیده می شود کسی است که ما می‌شناسیم، مثلا سقراط است. این لذّتی که در شناخت حاصل می‌شود بی شك یك حقیقت است، لیکن نمی‌توان گفت که ما را در جهت ساختنِ نظریّه‌ای دربارهٔ هنر رهنمون می‌شود؛ در حقیقت، واقعاً نامربوط است.

۴. ارسطو صریحاً می گوید که شعر «چیزی است فلسفی تر و مهمتر از تاریخ، زیرا گزارشهای آن بیشتر از نوع کلّیات است، در صورتی که گزارشهای تاریخ از نوع فردیّات است.»[17] او با این توضیح به سخن خود ادامه می‌دهد که منظورش از یك گزارش فردی این است، که مثلا الکیبیادس چه کرد یا با او چه کردند، و منظورش از گزارش کلّی این است که «فلان یا بهمان نوع انسان احتمالا یا ضرورةً چه می گوید یا چه می کند.» بنابراین وظیفهٔ شاعر «توصیف امری نیست که اتفاق افتاده است بلکه توصیف آن گونه امری است که ممکن است اتفاق افتد، یعنی

13. imitation

۱۴. شعر، ۱۴۴۸ الف ۱۶ـ ۱۸.

15. Personages

۱۶. شعر، ۱۴۴۸ ب ۱۰ ـ ۱۹.

۱۷. شعر، ۱۴۵۱ ب ۵ـ ۸.

به عنوان محتمل یا ضروری امکان وقوع دارد.» دراین تعریف است که ارسطو تمایز بین شاعر و مورّخ را می‌یابد، نه در اینکه یکی به نثر می‌نویسد ودیگری به نظم. چنانکه وی خاطرنشان می‌کند که «شما می‌توانید اثر هرُدوت را به نظم درآورید، و با این همه همچنان نوعی تاریخ خواهد بود.»

پس به حکم این نظریّه هنرمند بیشتر با **انواع**، که شبیه کلّی و ایدئال هستند، سروکار دارد. یك مورّخ ممکن است زندگینامهٔ ناپلئون را بنگارد، ودرآن بگوید که شخص تاریخی ناپلئون چه گفته و چه کرده و چه رنجهایی متحمّل شده است: امّا شاعر، هرچند قهرمان رزمی و حماسی خود را ناپلئون می‌نامد بیشتر حقیقت کلّی یا «احتمال» را تصویر و توصیف می‌کند. وفاداری و پایبندی به حقیقت تاریخی درشعر دارای اهمّیّت کمتر است. شاعر درواقع می‌تواند موضوعی راازتاریخ واقعی بگیرد، امّا اگر آنچه توصیف می‌کند، به قول ارسطو «نظم محتمل و ممکن اشیاء» باشد، چیزی از شاعر بودن او نمی‌کاهد. ارسطو حتّی می‌گوید که برای شاعر خیلی بهتر است که چیزی را که محتمل امّا غیرممکن است توصیف کند تا چیزی را که ممکن امّا غیر محتمل است. این سخن صرفاً نوعی تأکید برخصیصهٔ کلّی شعر است.

۵. باید توجّه کرد که ارسطو می‌گوید که گزارشهای شعری بیشتر [یعنی نسبةً نه مطلقاً] از نوع کلّیّات است. به عبارت دیگر، شعر با کلّی انتزاعی سروکار ندارد؛ شعر فلسفه نیست. بنابراین ارسطو شعر تعلیمی را مورد انتقاد و خرده گیری قرار می‌دهد، زیرا دادن نظام فلسفه به شعر به نظم (شعر) درآوردن فلسفه است؛ آفرینشِ شعر نیست.

۶. ارسطو درفنّ شعر خود را به بررسی حماسه و تراژدی و کمدی، ومخصوصاً تراژدی، محدود می‌کند: از نقّاشی و مجسّمه سازی و موسیقی تنها به طور اتفاقی یاد شده است، مانند وقتی که می‌گوید[۱۸] که پولیگنوتوس[۱۹] نقّاش اشخاص را «بهتر از آنچه ما هستیم»، پوزون[۲۰] بدتر از آنچه ما هستیم و دیونوسیوس[۲۱] «همان گونه که ما هستیم» نقّاشی می‌کرد. لیکن آنچه راجع به موضوع هنرهای دیگر می‌گوید از جهت نظریهٔ وی دربارهٔ تقلید و محاکاة مهمّ است.

بدین ترتیب ارسطو **موسیقی** را (که بیش و کم به عنوان ساز یا آوازْ ضمیمه و همراه درام تلقّی شده است) به عنوان تقلیدی ترینِ همهٔ هنرها إعلام کرده است. هنرِ تصویری تنها حالات روانی یا اخلاقی را از طریق عوامل خارجی مانند اشارات و حرکات دست و سر یا رنگ رخساره نشان می‌دهد، در صورتی که الحان موسیقی تقلید و محاکاةِ حالات اخلاقی را درخود

۱۸. ۱۴۴۸ الف ۵ـ ۶.

19. Polygnotus 20. Pauson 21. Dionysius

دارند. و وی در *مسائل*[۲۲] می‌پرسد، «چرا آنچه دربارهٔ محسوسات تنها شنیده می‌شود دارای معنی و مفهوم انفعالی وعاطفی است؟» ارسطو ظاهراً دربارهٔ اثر تحریك کنندهٔ مستقیم موسیقی فکر می‌کرد که، هرچند واقعیّتی است، به دشواری یك امر زیبایی شناختی است؛ مع هذا این نظریّه که موسیقی تقلیدی‌ترین هنرهاست به نظر می‌رسد که مفهوم تقلید ومحاکاة را تا آنجا شامل می‌شود که **تمثیل گرایی**[۲۳] (سمبلیسم) را دربرمی گیرد، و راه را برای مفهوم رُمانتیكِ موسیقی به عنوان تجسّم مستقیم انفعال روحی می‌گشاید. (ارسطو در *فنّ شعر* خاطرنشان مي‌کند که «ایقاع[۲۴] به تنهایی، بدون آهنگ[۲۵]، وسیلهٔ تقلید و محاکاة برای رقّاص است؛ زیرا حتی وی به وسیلهٔ ایقاعِ حالات و رفتارهای خود می‌تواند طبایع و خصائص آدمیان و نیز آنچه را آدمیان انجام می‌دهند و متحمّل می‌شوند، نشان دهد.»)[۲۶]

۷. ارسطو در*سیاست*[۲۷] اظهارعقیده می‌کند که هنر ترسیم در تربیت جوانان برای کسب «داوری صحیح‌تری دربارهٔ آثار هنرمندان» سودمند است، و همچنین حجّت می‌آورد[۲۸] که «موسیقی دارای نیروی تشکیل خصلت و سیرت است، و بنابراین باید در تعلیم و تربیت جوانان وارد شود.» پس می‌توان فرض کرد که علاقهٔ ارسطو به «هنرهای زیبا» عمدةً جنبهٔ تربیتی و اخلاقی دارد؛ لیکن چنانکه بوزانکت[۲۹] خاطرنشان می‌کند، «وارد کردن علاقهٔ زیبایی شناختی در تعلیم و تربیت همان وارد کردن علاقهٔ تربیتی در زیبایی شناسی نیست.»[۳۰] ارسطو یقیناً هم موسیقی و هم درام را به عنوان اینکه دارای وظایف اخلاقی و تربیتی‌اند تلقّی می‌کرد؛ امّا از اینجا نتیجه نمی‌شود که شخصی که این وظیفه را می‌شناسد بدین وسیله اثر اخلاقیِ یك هنر را مشخّصهٔ ذات و ماهیّت آن قرار می‌دهد.

امّا هرچند ارسطو دربارهٔ جنبهٔ تربیتی و اخلاقی هنر مفصّلا بحث می‌کند، این بدان معنی نیست که وی از اثر یا طبیعت تفریحیِ هنر غافل بود.[۳۱] اگر وی برای موسیقی ودرام یك وظیفهٔ

---

۲۲. ۹۱۹ ب ۲۶.

23. symbolism

۲۴. rhythm ـ ایقاع (در موسیقی): واقع کردن الحان و نغمات به نوعی که میان آنها فاصله به یك نهج باشد.

۲۵. harmony ـ آهنگ (در موسیقی): لحن صوت، وزن آواز، راه، پرده (چو آهنگ بربط بود مستقیم، کی از دست مطرب خورد گوشمال. *گلستان*). ـــ م.

۲۶. ۱۴۴۷ الف ۲۶ـ ۲۸. ۲۷. ۱۳۳۸ الف ۱۷ـ۱۹. ۲۸. ۱۳۴۰ ب ۱۰ ـ ۱۳.

29. Bosanquet

۳۰. *تاریخ زیبایی شناسی*، ص ۶۳.

۳۱. ارسطو یقیناً دادنِ لذّت را یکی از وظایف تراژدی می‌دانست. سؤال این است که این لذّت تا کجا مخصوصاً دارای خصیصهٔ زیبایی شناسی بود؟

تفریحی را مُجاز شمرده است، اشاره اش صرفاً به لذّت حسّی یا سرگرم کنندهٔ قوهٔ مخیّله بوده است، و این ربطی به زیبایی شناسی ندارد؛ بلکه تفریح عالیتر ممکن است به معنی چیزی عالیتر باشد.

۳. تراژدی

۱. تعریف مشهور ارسطو از تراژدی این است:[۳۲] «تراژدی، تقلید و محاکاة است از کاری خطیر (اسْپودایاس) و همچنین، چون دارای مقدار و اندازه است، فی نفسه کامل است؛ در کلام همراه با اسباب و لوازم خوش آیند، که هر نوع از آنها جداگانه در اجزاءِ آن کار سهمی دارد؛ و این تقلید و محاکاة به وسیلهٔ کردار اشخاص (به سبك درام) انجام می پذیرد نه به صورت نقل داستان و روایت؛ همراه با حوادثی که شفقت و هراس را برانگیزد، تا اینکه سبب تطهیر و تزکیهٔ (کاتارسیس) نفس آدمی از چنین انفعالات و هیجانات گردد.»

من می توانم یکی دو نکته در توضیح این تعریف بیفزایم:

(یك) «خطیر»، «شریف»، «نیکو» دلالت دارند بر خصیصهٔ محتوای تراژدی. تراژدی در این خصیصه با شعر حماسی سهیم و شریك است، و هردو از کُمدی و شعر هجایی، که با چیزهای زشت و مضحك سروکاردارد، مشخّص و متمایزند.

(دو) «کامل فی نفسه»، یعنی دارای آغاز و وسط و یك کلّ آلی. این وحدت طرح یا وحدت آلیِ ساختمان تنها وحدتی است که دقیقاً مطلوب ارسطو است.

ارسطو در فن شعر[۳۳] اظهار عقیده می کند که تراژدی، برخلاف شعر حماسی، «سعی دارد که تا آنجا که ممکن است به مدّت یك دور خورشیدی، یا قریب به آن، محدود بماند»؛ امّا این صرفاً بیان امر واقع است و وی صریحاً وحدت زمان را بیان نمی کند. دربارهٔ وحدت مکان، یادی نشده است. بنابراین گفتن اینکه ارسطو در درام خواستار سه وحدت است درست نیست.

(سه) «کلام همراه با اسباب و لوازم خوش آیند.» خود ارسطو می گوید که مقصود او کلام همراه «با ایقاع و آهنگ یا آواز افزوده شده» است.

(چهار) «که هر نوع جداگانه درآن سهمی دارد.» یعنی «بعضی از اجزاء تنها با شعر درکارند، و دیگر اجزاء به نوبت با آواز.»

(پنج) «به سبك درام [به وسیلهٔ کرداراشخاصی که نمایش می‌دهند]، نه به صورت نقل روایت.» این سخن تراژدی را از شعر حماسی مشخّص می کند.

---

۳۲. شعر، ۱۴۴۹ ب ۲۵ ـ ۲۹.   ۳۳. ۱۴۴۹ ب ۱۲ـ۱۴.

(شش) پالایش و تزکیه (کاتارسیس). این کلمه غایت روان شناختی یا هدف تراژدی را بیان می کند، و من بزودی به آن بازخواهم گشت.
۲. ارسطو اجزاءِ ششگانهٔ تشکیل‌دهندهٔ تراژدی را برمی شمارد... داستان یا طرح اصلی، سیرت یا خُلق و خو [ی اشخاص نمایش]،[34] گفتار یا بیان، اندیشه، منظرهٔ نمایش و آواز.[35]
(یك) به عقیدهٔ ارسطو مهمترینِ این اجزاء طرح اصلی[36] است که «غایت و غرض تراژدی است.» طرح اصلی (داستان) از سیرت و خلق و خو مهمتر است، زیرا «در یك نمایش عمل برای تصویراشخاص نمایش نیست؛ بلکه اشخاصِ نمایش را در نمایش می گنجانند تا در خدمت عمل باشند.» ارسطو دلیل خود را برایِ این مطلب با گفته ای که تااندازه ای عجیب و غریب می نماید ارائه می‌دهد. «تراژدی اساساً تقلید و محاکاة اشخاص نیست بلکه تقلید و محاکاة کردار و زندگی، و سعادت و شقاوت است. تمام سعادت یا شقاوت انسان صورت کردار و فعل به خود می گیرد؛ غایتی که برای آن ما زندگی می کنیم نوع معیّنی از فعّالیّت است نه کیفیّت. سیرت ما را با خصلتها آشنا می کند، امّا در اعمال یعنی کردارهای ماست که ما نیکبخت یا بدبخت هستیم، بنابراین تراژدی بدون عمل غیرممکن است، امّا بدون سیرت و خُلق ممکن است وجود یابد.»[37] (شاید درست باشد که ما می توانیم از یك داستان خوب که درآن ترسیم منش ناقص است بهتر محظوظ شویم تا داستانی که درآن تصویر منش خوب است امّا طرح اصلی خنده آور و مسخره آمیز است.)
(دو) امّا ارسطو قصد آن ندارد که اهمّیّت طرح و ترسیم سیرت و خوی را در ذرام کوچك شمارد: وی می پذیرد که تراژدی بدون آن ناقص است و آن را مهمترین جزء بعد از طرح اصلی می داند.
(سه) «مرحلهٔ سوم عنصر اندیشه است، یعنی قدرتِ گفتن آنچه می توانِ گفت، یعنی آنچه مناسب و مقتضی حال و مقام است.» مقصود ارسطو در اینجا مستقیماً کلام به عنوان آشکارکنندهٔ سیرت نیست بلکه کلامی است که «مربوط به موضوعی صرفاً بی تفاوت» است، یعنی اندیشه ای که «در هر سخنی که دلالت براثبات یا ردّ مطلب خاصّی می کند، یا به بیان قضیه ای کلّی می پردازد، وجوددارد.» اوریپیدس[38] یقیناً تراژدی را به عنوان مجالی برای

---

34. characters

۳۵. شعر، ۱۴۵۰ الف ۴ـ ۱۶.

36. Plot

۳۷. شعر، ۱۴۵۰ الف ۱۷ـ۲۶.

38. Euripides

بحثهای مربوط به مباحث مختلف مورد استفاده قرار می‌داد؛ لیکن ما می‌توانیم بخوبی احساس کنیم که درام به ندرت جای رسالات سقراطی است.

(چهار) گفتار (یا بیان فکر به وسیلهٔ الفاظ)، یعنی نظم و نثر. این جزء مهم است، امّا، چنانکه ارسطو حکیمانه خاطرنشان می کند، «کسی ممکن است مجموعه‌ای از سخنانِ دارای صفات ویژه را به حدّ نهائی کمال دربارهٔ گفتار وفکر ردیف کند، و مع هذا درحصول اثرِ حقیقیِ خاصِّ تراژدی موفّق نشود.»

(پنج) آواز «مهمترین جزءِ لوازم و پیرایه‌های خوش آیند تراژدی» است.

(شش) منظرهٔ نمایش در واقع وسیلهٔ جذب و کشش است؛ لیکن «از همهٔ اجزاءِ تراژدی در درجهٔ پایین تر است، و کمتر از هر چیز به فنّ شعر تعلّق و اختصاص دارد.» ترتیب دادنِ منظرهٔ نمایش «بیشتر کار صحنه آراست تا شاعر.» دریغا که سخن ارسطو در این موضوع درزمانهای بعد مورد توجّه و اعتنا قرار نگرفت. صحنه‌آرایی ماهرانه و اثر مجلس‌آرایی جانشینهای محقّری برای طرح اصلی و تصویر سیرتها هستند.

۳. ارسطو، چنانکه دیدیم، خواستار وحدت طرح اصلی [که مضمون تراژدی است] در صحنهٔ وحدت آلی و ساختمانی است. طرح اصلی باید نه چندان پهناور و وسیع باشد که حافظه نتواند آن را با هم و فوراً فراگیرد و نه چندان کوتاه که کوچك و بی اهمیّت شمرده شود. امّا خاطرنشان می کند که وحدت طرح اصلی «عبارت از این نیست، چنانکه بعضی تصوّر می کنند، که شخص واحدی قهرمان داستان باشد»، و نه در توصیف اینکه هرچیزی برای قهرمان داستان رخ می‌دهد. کمال مطلوب این است که وقایع ورویدادهای طرح اصلی طوری مرتبط باشند «که با جابه جایی یا کناره گیریِ هریك از آنها ترتیب کل متزلزل شود و به هم بخورد. زیرا آن چیزی که به سبب حضور یا غیبتش-تغییر آشکاری پدید نیاید جزءِ واقعی کلّ نیست.» وقایع ورویدادها باید دنبال یکدیگر بیایند، نه «به طور اتّفاقی» بلکه برحسب احتمال یا به حکم ضرورت، چنانکه ارسطو می گوید، «بین امری که برای این و بعد از این اتفاق می افتد فرق و اختلاف مهمّی هست.»

۴. ارسطو برآن است که تراژدی (لااقل نوع مرکّب آن) متضمّن تحوّل[39] یا تعرّف، یا هردو است: (۱) تحوّلِ (پِریپِتیا) تغییری است از حالتی از امور به حالتی ضدّ آن، مثلا وقتی که «فرستاده» راز تولّد ادیپوس[40] را فاش می‌سازد، تمامی حالت امور در نمایش تغییر می‌یابد؛ زیرا اُدیپوس درمی‌یابد که ندانسته و سهواً مرتکب زنای با محارم شده است، (۲) تعرّف

---

39. Peripety 40. Oedipus

(آناگنوریزیس) «تغییری از جهل به معرفت است، و بنابراین تغییر به عشق یا نفرت درمیان اشخاصی که تقدیرشان سعادت یا شقاوت بوده است.»[۴۱] در مورد ادیپوس، تعرّف البتّه همراه تحوّل است، و این، بنابرنظرارسطو زیباترین صورت تعرّف است. بدین سان نتیجه و اثر تراژدی، یعنی برانگیختن شفقت و هراس، حاصل می‌شود.

۵. از آنجا که تراژدی تقلید و محاکاهٔ افعال و کرداری، است که شفقت و هراس را برمی‌انگیزد، سه صورتِ طرح اصلی وجود دارد که باید از آنها اجتناب کرد:

(یك) نباید دیده شود که یك انسان نیك از سعادت به شقاوت بیفتد، چونکه این امر، به عقیدهٔ ارسطو، بکلّی زشت و نفرت‌انگیز است و اذهان ما رابا چنان تنفّر و بیزاری و اشمئزاز و وحشتی منحرف و آشفته می‌کند که اثرتراژدی دریافته نمی‌شود.

(دو) نباید دیده شود که یك انسان بد از بدبختی به نیکبختی برسد. این کاملا مخالف تراژدی است، زیرا نه شفقتِ ما را برمی‌انگیزد و نه هراسِ ما را.

(سه) نباید دیده شود که یك انسانِ فوق‌العاده بد از نیکبختی به بدبختی دچار شود. این امر ممکن است احساسات انسانی را برانگیزد نه شفقت یا هراس را، زیرا شفقت به سبب بدبختیِ بدون استحقاق برانگیخته می‌شود و هراس به سبب بدبختیِ کسی که به خود ما شباهت دارد.

پس باقی می‌ماند که تراژدی باید شخصی از نوع «متوسّط» را تصویر و توصیف کند که افتادنش به بدبختی به سبب خطایی در داوری باشد نه به سبب شرارت یا تباهی و هرزگی. بنابراین ارسطو با آن منتقدانی که اوریپیدس را برایِ اینکه به بسیاری از نمایشهای خود پایان ناخوش‌آیند و مقرون به بدبختی داده است مورد خُرده گیری و سرزنش قرار می‌دهند موافق نیست، زیرا این امر مناسب و درخور تراژدی است، اگرچه برای کمدی مناسب نیست (هرچند در تراژدیهای یونانی گاهگاه میانْ پرده‌های کُمیك وجود داشت، تمایل معطوف به تراژدی خالص یا کمدی خالص بود، ونظریّات ارسطو بیشتر این تمایل را منعکس می‌کند.)

۶. شفقت و ترسِ وابسته به تراژدی باید به وسیلهٔ خود طرح اصلی برانگیخته شود نه به وسیلهٔ عناصر بیرونی از قبیل تصویر یك قتل ددمنشانه روی صحنه. (ارسطو البتّه روش قتل آگاممنون[۴۲] را که پشت صحنه رخ داده است کاملا می‌پسندید. و به احتمال قوی [اگر بود] از قتل دِزدِمونا[۴۳] روی صحنهٔ نمایش نکوهش می‌کرد.)

۷. اکنون به بررسی هدف روان‌شناختیِ تراژدی، یعنی برانگیختن شفقت و هراس برای

---

۴۱. شعر، ۱۴۵۱ ب ۳۲ ـ ۳۵.

42. Agamemnon 43. Desdemona

پالایش و تزکیهٔ (کاثارسیس) این عواطف، بپردازیم. معنی دقیقِ وابسته به این نظریهٔ مشهورِ تزکیه موضوع بحث همیشگی بوده است: چنانکه رُس می گوید «یك کتابخانه دربارهٔ این نظریهٔ مشهور نوشته شده است.»[۴۴] حلّ این مشکل به سبب اینکه کتاب دوّم فنّ شعر مفقود شده است ــ که حدس می زنند که ارسطو در آن مقصود خود را از تزکیه روشن کرده است (و احتمالا از کمدی نیز بحث کرده است) ــ دشوارتر شده است.

دو خطّ اصلیِ تبیین مورد دفاع قرار گرفته است. (یك) کاثارسیسِ مورد بحث **پالایش** عواطف شفقت و ترس است، و این استعاره و مجاز از پالایش تشریفاتی گرفته شده است (نظر لسینگ[۴۵])؛ (دو) کاثارسیس نوعی **دفع موقّتِ** عواطف شفقت و ترس است، و این استعاره از پزشکی گرفته شده است (نظر برنیس[۴۶]). این نظر اخیر نظری است که از دیدگاه تفسیری، بیشتر قابل قبول است و همین نظر است که اکنون بیش از همه مورد توجّه است. برطبق این نظر متعلّق نزدیك و مستقیم تراژدی، در دید ارسطو، برانگیختن عواطف شفقت و هراس است، یعنی شفقت برای رنجهای گذشته و فعلی قهرمان داستان، و هراس برای رنجهایی که درپیشِ روی اوست. پس متعلّق بعدیِ تراژدی آزاد کردن یا تطهیر و پاکسازی نفس از این انفعالات از راه بیرون شوِ بی آسیب و خوش آیندی است که با واسطهٔ هنر فراهم می شود. مفهوم ضمنی این سخن این است که این انفعالات نامطلوبند، و به بیان بهتر وقتی که به حدّ افراط برسند نامطلوبند، لیکن همهٔ آدمیان، یا به هرحال بیشتر مردم، دستخوش آنها هستند، و بعضی به حدّ افراط، به طوری که این یك تمرین سالم و سودمند برای همه ــ و ضروری در مورد بعضی ــ است که به آنان فرصت دوره ایِ تهییج و نیز رهایی توسّط هنر بدهند، فراگردی که درعین حال خوش آیند نیز هست. این پاسخ ارسطو به انتقاد افلاطون از تراژدی در جمهوری خواهد بود؛ تراژدی اثر مخرّب روحیّه و اخلاق ندارد بلکه لذّتی است بی ضرر. این که ارسطو تا کجا قائل به عنصری عقلانی در این تفریح بوده، سؤالی است که ما نمی توانیم تنها با کتاب فنّ شعر ناقصی که پیش رو داریم بدان پاسخ دهیم.

اینکه ارسطو اثر پاك کننده و پالایشگر را درخاطر داشته و نه اثر تزکیهٔ اخلاقی را به نظر می رسد کتاب *سیاست* آن را تأیید می کند.

(یك) بنابر نظرارسطو نی (فلوت) اثر مهیّج دارد، و نه اثر اخلاقی، و باید به خنیاگران

۴۴. رُس، *ارسطو*، ص ۲۸۲. در این موضوع نگاه کنید مثلا به *نظریهٔ ارسطو دربارهٔ شعر وهنرهای زیبا*، تألیف باچر (S. H. Butcher) (مکمیلان)؛ *ارسطو دربارهٔ فنّ شعر*، تألیف اینگرام بایواتر (Ingram Bywater) (آکسفورد).

45. Lessing 46. Bernays

حرفه‌ای واگذار شود و برای زمانهایی نگاه داشته شود که شنیدن موسیقی بیش از صورتِ تربیت جنبهٔ پالایش (کاتارسیس) دارد.[۴۷] نتیجه این است که کاتارسیس (پالایش) به اثر عاطفی و انفعالی مرتبط است نه به اثر اخلاقی.

(دو) ارسطو آهنگهای «شورانگیز و وجدآمیز» را در یك جامعهٔ منظّم می‌پذیرد، زیرا این آهنگها کسانی را که دستخوش حالات شور و هیجانند به وضع و حال عادی برمی‌گرداند. سپس وی بحث خود را با برشمردن سه غرض و هدف برای فراگرفتن موسیقی ادامه می‌دهد: (الف) «تربیت»، (ب) «تطهیر» («فعلا کلمهٔ «تطهیر» را بدون توضیح به کار می‌بریم، امّا پس از این وقتی از شعر سخن می‌گوییم موضوع را با دقّت بیشتر بحث خواهیم کرد»)، (ج) «برای لذّت ذهنی و عقلی، برای تفرّج و برای تفریح بعد از کار.» از این برشمردنِ هدفها می‌توان، با به کار بستنِ آنچه دربارهٔ تراژدی گفته شد، فرض کرد که اثر خاصّ تراژدی درعین حال می‌تواند اخلاقی و تطهیری باشد. «در تربیت باید نواهای اخلاقی را به اجرا درآورد، امّا ما می‌توانیم به نواهای عملی و انفعالی که دیگران اجرا می‌کنند گوش فرا دهیم. زیرا احساساتی مانند شفقت و ترس، یا همچنین، شور و نشاط دربعضی از نفوس بسیار نیرومندند، و بیش یا کم در همه نفوذ و تأثیر می‌کنند. بعضی اشخاصی را که شوروهیجانی دینی در سردارند می‌بینیم که از شنیدن نواهای عرفانی از بند اسارت آزاد می‌شوند، زیرا که این نواها نفس را شفا و صفا می‌بخشد. آنان که تحت تأثیر شفقت یا ترس و هر طبیعت عاطفی‌اند تجربهٔ مشابهی دارند، دیگران به درجات متفاوت با چیزی به شور می‌آیند که مخصوصاً درایشان تأثیر می‌کند، و همه یکسان تطهیر می‌شوند و نفوسشان منوّر و مسرور می‌گردد. نواهای تطهیر نیز لذّتی بی‌آلایش به بشر می‌بخشند.»[۴۸] از این سخن آشکار است که تصفیه و پالایشِ (کاتارسیس) شفقت و هراس، هرچند یك «لذّت بی‌آلایش» است، ارسطو آن را دارای خصلت اخلاقی ننگریسته است؛ و اگر چنین است در آن صورت «تطهیر» نباید به عنوان تطهیر به معنی اخلاقی تفسیر شود، بلکه باید به معنی غیراخلاقی تفسیر شود، یعنی به عنوان استعاره‌ای از پزشکی.

این تفسیر برای همه قابل قبول نیست. به همین سبب استیس[۴۹] می‌گوید که «نظریهٔ بعضی از فضلا، مبتنی بر پایه‌های ریشه‌شناسی و اشتقاق لغات،[۵۰] که به موجب آن نفس از شفقت و هراس پاك می‌شود نه به وسیلهٔ آنها و برآن است که با تخلیهٔ بار این انفعالات و عواطف ناخوش‌آیند ما از آنها خلاص می‌شویم و سکون و آرامش می‌یابیم، فکر کسانی است که

۴۷. سیاست، ۱۳۴۱ الف ۱۷ به بعد.
۴۸. سیاست، ۱۳۴۲ الف ۱ ـ ۱۶.
49. Professor Stace
50. etymology

ممکن است دانش و فضلشان زیاد باشد، لیکن فهمشان دربارهٔ هنر محدود است. چنین نظریّه‌ای نقّادی مهم و روشنگر ارسطو را به ورّاجی و یاوه‌سرایی یك آدم بی‌فرهنگ و بی‌ذوق مبدّل می‌کند.»[۵۱] امّا سؤال این نیست که نظر صحیح دربارهٔ تراژدی چیست، بلکه این است که نظر ارسطو چه بود. درهرحال، حتّی حامیان نظریهٔ «تخلیه» نیز ممکن است با تفسیر استیس دربارهٔ منظور ارسطو موافق باشند («تصوّر رنجهای حقیقةً بزرگ و دردناك موجب برانگیخته شدن شفقت و هراسی در تماشاچی می‌شود که روح وی را تطهیر می‌کند، و آن را آرام و پاك و صافی می‌گرداند»)، به شرط آنکه «پاك و صافی» برحسب فراگرد تربیتی فهمیده نشود.

۴. مبادی تراژدی و کُمدی

۱. برطبق نظر ارسطو[۵۲]، تراژدی با «بدیهه‌گویی» رهبرِ دیتی‌رامب[۵۳] و بی‌شك بین دو نیمهٔ گروه سرایندگان و نغمه‌سرایان پدید آمد. بنابراین در اصل با پرستش دیونوسیوس مرتبط بود، درست همان‌گونه که تجدید حیات درام در اروپا با مناسك سرّی قرون وُسطیٰ مرتبط بود.
۲. کمدی به روشی مشابه، از آوازهای فالّیك[۵۴] پدید آمد «که هنوز هم در بسیاری از شهرهای ما به عنوان رسوم اجتماعی متداول و باقی است.» وی بی شك نظرش به رهبری بود که بعضی سخنان مستهجن را بالبداهه بیان می‌کرد.
۳. مهمترین امر در توسعه و تکامل درام درنظر ارسطو افزایش اهمّیّت بازیگر است. آسخولوس[۵۵] ابتدا عدّهٔ بازیگران را از یك تن به دو تن افزایش داد، و حال آنکه از اهمّیّت کار دستهٔ خوانندگان کاست. سوفوکلس[۵۶] بازیگر سومی افزود و آرایش صحنهٔ نمایش را ترتیب داد.
۴. وقتی که گفتار به میان آمد وزن [ثلاثی] ایامبیك[۵۷] به عنوان «گویاترین اوزان» متداول گشت. («دلیل اینکه وزن رباعی تروکائیك[۵۸] درآغاز به کار می‌رفت این بود که شعر آنان جنبهٔ ساتیریك[۵۹] داشت وبیش از امروز با رقص نزدیك و مربوط بود.»)

بحث دربارهٔ مسألهٔ بسیار دشوار مبادی تراژدی و کمدی چندان ربطی به تاریخ فلسفه ندارد؛ بنابراین من به اشارهٔ مختصری که دربالا دربارهٔ نظر ارسطو آوردم اکتفا می‌کنم: باید گفت که

---

۵۱. *تاریخ انتقادی*، ص ۳۳۱. ۵۲. شعر، ۱۴۴۹ الف ۹ـ۳۰.
۵۳. Dithyramb: آوازهای مذهبی که به افتخار دیونوسیوس خوانده می‌شد. ـــ م.
۵۴. phallic songs: آوازهای فالّیك هجو و خنده‌آور بود و در جشن دیونوسیوس به افتخار فالیس خداوند تناسل خوانده می‌شد. ـــ م.
55. Aeschylus 56. Sophocles 57. iambic meter 58. trochaic tetrameter 59. satyric

نظر ارسطو چه از جهت تفسیر و چه از جهت صحّت پُراز مشکلات است.

یادداشت راجع به مشّائین[۶۰] قدیم

آکادمی قدیم تفکر ریاضی افلاطون را ادامه داد: مشّائین قدیم تمایل تجربی ارسطو را ادامه دادند، در حالی که سخت طرفدار موضع کلّی فلسفی استاد خود بودند، هرچند تغییرات و پیشرفتهای جزئی مثلا در قلمرو منطق پدید آوردند. بدین ترتیب هم تئوفراستس[۶۱] (ثاوفرسطس) وهم اودموس رُدِسی[۶۲] صمیمانه هواخواه اصول و عقاید اخلاقی ارسطو بودند، و این نکته مخصوصاً دربارهٔ اودموس درست است که سیمپلیکیوس[۶۳] او را داناترینِ (گنزیوتاتوس) شاگردان ارسطو می‌نامید.[۶۴] تئوفراستس درمقابل زنون رواقی[۶۵] با شوق و حرارت از نظریهٔ ارسطوییِ ازلیّت عالَم دفاع می‌کرد.

تئوفراستس اِرِسوسی[۶۶] در لِسبوس[۶۷] به عنوان رئیس مدرسهٔ مشّائی در ۳۲۲/۱ جانشینِ ارسطو شد و این مقام را تا مرگ خویش در سال ۲۸۸/۷ یا ۲۸۷/۶ ادامه داد.[۶۸] وی مخصوصاً برای ادامهٔ کار ارسطو در قلمرو علم تجربی قابل توجه است. او مخصوصاً با اشتغال به گیاه شناسی آثاری در آن موضوع از خود به جا گذاشت که وی را مرجع گیاه شناسی تا پایان قرون میانه ساخت، در حالی که از طریق مطالعات جانورشناسی ظاهراً این حقیقت را دریافت که تغییرات رنگ در جهان جانوران تا اندازه‌ای به علّت «سازگاری با محیط» است. تئوفراستس که مانند خود ارسطو محقق و دانش پژوهی با علائق وسیع بود همچنین یك تاریخ فلسفه (کتاب مشهور فوزیکون دوکسای: عقاید و تعالیم طبیعت شناسان) و آثاری دربارهٔ تاریخ و طبیعت دین، پِری ثِئون (دربارهٔ خدایان)، *پری اِئوزِبِیاس* (*دربارهٔ پارسایی و خداپرستی*) و *پِری توثیون هیستوریا* (*تاریخ دربارهٔ خدا*) تصنیف کرد. از این آثار فقط قسمت تاریخ فلسفه به ما رسیده است، وحال آنکه فرفوریوس[۶۹] قسمتی از *پِری اِئوزِبِیاس* (*دربارهٔ پارسایی*) را حفظ کرده است.[۷۰] تئوفراستس با اعتقاد به اینکه همهٔ موجودات زنده شبیه‌اند، قربان کردنِ حیوانات و خوردن گوشت را رد کرد و گفت که همهٔ آدمیان بایکدیگر پیوند دارند و صرفاً

60. Peripatetics 61. Theophrastus 62. Eudemus of Rhodes 63. Simplicius

۶۴. سیمپلیکیوس، *فیزیك*، ۴۱۱، ۱۴.

65. Zeno the Stoic 66. Th. of Eresus 67. Lesbos

۶۸. دیوگنس لائرتیوس، ۵، ۳۶.

۶۹. Porphyry: حدود ۲۳۳ ـ ۳۰۳ میلادی، از فلاسفهٔ نوافلاطونی، دوست افلوطین (پلوتینوس). ــ م.

۷۰. فُرفُریوس، *پِری آپوخِس امپسیخون* (*دربارهٔ پرهیزگاری موجودات ذی روح: آدمیان*).

اعضای یك ملّت نیستند. همچنین می توان از اثر مشهور او، *خصائص*[۷۱]، که مطالعه ای است دربارهٔ سی نوع خصیصه نام برد.

آریستوکسنوس اهل تارنتوم[۷۲] بعضی از نظریّه های فیثاغوریان متأخّر را با خود به حوزهٔ مشّائی آورد، مثلا این نظریه را که نفس هماهنگی بدن است، نظریه ای که آریستوکسنوس را به انکارفناناپذیری و بقای نفس کشانید.[۷۳] بدین سان وی از نظریّه ای که سیمیاس در فیدونِ افلاطون پیشنهاد کرده است دفاع کرد. امّا وی در اثر خود دربارهٔ طبیعت و تاریخ موسیقی راه ارسطو را دنبال کرد.

نظریهٔ آریستوکسنوس دربارهٔ نفس مورد قبول دیکایارخوس [مورّخ] اهَل مِسِن[۷۴] نیز بود،[۷۵] که یك بیوس هِلادوس (زندگی یونانی یا سرگذشت انسان یونانی) تصنیف کرد، که در آن تمدن یونان را از مراحل توحّش ابتدائی گرفته تا زندگی بدوی و خانه به دوشی، و کشاورزی ردیابی کرد. او با ارسطو دراین اختلاف داشت که با زندگی عملی موافق بود و آن را بر زندگی نظری ترجیح می‌داد.[۷۶] در *تریپولیتیکوس* (حکومت سه گانهٔ) خود اعلام کرد که بهترین قانون اساسی مخلوطی از سه نوع حکومت پادشاهی و اشرافی ودموکراسی (حکومت عامّه) است، و توجّه کرد که این نوع قانون اساسیِ مخلوط دراسپارت تحقق یافت.

دمتریوس فالِرونی[۷۷]، شاگرد تئوفراستس، و نویسنده ای پُرکار وبسیارنویس و به سبب فعّالیّت سیاسیش (وی از سال ۳۱۷ تا ۳۰۷ رئیس حکومت در آتن بود) و نیز به سبب آنکه بطلمیوس سوتر[۷۸] را به اصرار وادار به تأسیس کتابخانه و مدرسهٔ اسکندریه کرد (دمتریوس خود در حدود سال ۲۹۷ به آنجا رفت) شایانِ توجه است. چون این طرح به وسیلهٔ بطلمیوس فیلادلفوس[۷۹]، جانشینِ بطلمیوس سوتر، تحقّق یافت، کمی بعد از سال ۲۸۵ دمتریوس وسیلهٔ پیوند بین کار حوزهٔ مشّائی درآتن و کار علمی و تحقیقی یونانیان در اسکندریه را فراهم کرد، شهری که مرکز مشهوری برای پژوهش و تحقیق و تعلیم و تعلّم شد.

---

71. *Characters* 72. Aristoxenus of Tarentum

۷۳. سیسرون، *مجادلات توسکولانی*، ۱، ۱۰، ۱۹.

74. Dicaearchus of Messene

۷۵. سیسرون، *مجادلات توسکولانی*، ۱، ۱۰، ۲۱؛ ۳۱، ۷۷.

۷۶. سیسرون، *نامه‌هایی به آتیکوس*، ۲، ۱۶، ۳.

77. Demetrius of Phaleron 78. Ptolemy Soter 79. Ptolemy Philadelphus

فصل ۳۴

افلاطون و ارسطو

افلاطون و ارسطو، بدون اندك تردیدی، نه تنها دو تن از بزرگترین فلاسفهٔ یونانی هستند، بلکه همچنین دو تن از بزرگترین فلاسفه ای هستند که دنیا به خود دیده است. آنان مشترکات بسیار با یکدیگر دارند (وچگونه چنین نباشد، هنگامی که ارسطو سالیان دراز شاگرد افلاطون بوده و ازدیدگاه افلاطونی آغاز کرده است؟)؛ امّا اختلاف برجسته و محسوسی در وجههٔ نظر بین آنها هست، که، اگر کسی عنصرمشترك قابل ملاحظه را کنار بگذارد، می‌تواند فلسفه‌های مخصوص به آنان را که نسبت به یکدیگر دررابطهٔ وضع[1] (مذهب افلاطونی) به وضع مقابل[2] (مذهب ارسطویی) قرار دارند مشخّص کند، وضع و وضع مقابلی که نیازمند توفیق و تلفیق دریك وضع مجامعِ[3] عالی‌تر است، به این معنی که عناصر باارزش و حقیقی درهردومحتاج است که‌در يك نظام کاملتر و شایسته‌تر با هماهنگی پرورده شوند و توسعه و تکامل یابند نه اینکه نظام خاصّ هرفیلسوف جداگانه درنظرگرفته شود. مذهب افلاطونی[4] را با توجّه به مفهوم «وجود» (هستی)[5]، به معنی واقعیّت ثابت و پایدار، و مذهب ارسطویی[6] را با توجّه به مفهوم «صیرورت» (شدن)[7] می‌توان مشخص کرد. امّا، اگر وجودِ نامتغیّر واقعی است، همین طور هم تغیّر و صیرورت واقعی است و هر نظامِ باارزش و معتبر فلسفه باید نسبت به هردوجنبهٔ واقعیّت به عدالت حکم کند.

توصیف کردن ومشخّص ساختنِ فلسفهٔ افلاطون با توجه به مفهوم «وجود» و از آنِ ارسطو با اشاره به مفهوم صیرورت، به معنی ارتکاب تعمیمی است کـه البتّه تمـامی حقیقت را

---

1. thesis 2. antithesis 3. synthesis 4. Platonism 5. Being 6. Aristotelianism 7. Becoming

نمی شناساند. منصفانه می توان پرسید که آیا افلاطون از «صیرورت» بحث نکرده است، آیا نظریهٔ غایت انگاری[8] را مطرح نساخته است؛ آیا جهان مادّی را به عنوان قلمرو تغیّر نشناخته و آیا صریحاً نپذیرفته است که تغیّر یا حرکت (تا آنجا که طبیعت حیات یا نفسْ آن رَا در بردارد) باید به قلمرو واقعی متعلّق باشد؟ از سوی دیگر، آیا ارسطو محلّ و مقامی بسیار مهم برای وجودِ نامتغیّر نیافته است، و آیا، حتّی در جهان متغیّر و مادّی، یك عنصر ثابت کشف نکرده است، و آیا اعلام نکرده است که عالیترین اشتغال انسان تفکر و تأمّل دربارهٔ موضوعات نامتغیّر است؟ به این سؤالات نمی توانِ جز جواب مثبت داد؛ مع هذا حقیقتی دراین تعمیم هست، زیرا این تعمیم به آنچه مخصوصاً مشخّصهٔ هر یك از دو نظام است، و به لحن یا حال و هوای کلّی آن، وْ به تعیین جهت کلّی فکر فیلسوف، مربوط است. من سعی خواهم کرد تا به طور مختصر این تعمیم را توجیه کنم، یا دست کم خطوطی را نشان دهم که در طی آن خواهم کوشید آن (تعمیم) را تاجایی که فرصت اجازه می‌دهد به تفصیل توجیه کنم.

افلاطون، مانند سقراط، قائل به اعتبار احکام اخلاقی بود؛ همچنین مانند سقراط کوشید تا به طور دیالکتیکی به درك روشن ارزشهای اخلاقی نائل آید، طبیعت و ماهیّت آنها را در تعریف بگنجاند، و اندیشهٔ اخلاقی را متبلور سازد. امّا وی دریافت که اگر مفاهیم اخلاقی و احکامِ اخلاقی عینی و به طور عامّ و کلّی معتبرند، این مفاهیم باید بنیادی عینی داشته باشند. به اندازهٔ کافی بدیهی و آشکار است که ارزشهای اخلاقی ایدئالهایی (امورمعنوی ومعقولی) هستند، به این معنی که مانند گوسفندان و سگان چیزهای مادّی و انضمامی نیستند: آنها چیزهایی هستند که باید در عالم انضمامی متحقق شوند یا چیزهایی هستند که تحقّق آنها درعالم انضمامی از طریق رفتار انسانی مطلوب است: از این رو عینیّتی که به ارزشها مربوط و پیوسته است از نوع آن عینیّتی نیست که به گوسفندها و سگها پیوسته است، بلکه باید عینیّتی معنوی و معقول (ایدئال) یا عینیّتی از نوع معنوی و معقول باشد. به علاوه، اشیاءِ مادّی در این عالم تغییر می کنند و از میان می‌روند، در صورتی که ارزشهای اخلاقی، به عقیدهٔ افلاطون، نامتغیّرند. بنابراین وی نتیجه می گیرد که ارزشهای اخلاقی ایدئال (معنوی و معقول) و معهذا عینی و ذوات هستند، و در پایانِ یك فراگرد دیالکتیك به طور شهودی درك می شوند. امّا این ارزشهای اخلاقی سهم مشترکی درخیر یا کمال دارند، به طوری که بحق باید گفت خیر یا کمال خود را از ذات معقول اعلیٰ، خیر یا کمال مطلق، مثال «خیر»، «خورشید» عالَم معقول، گرفته اند و از آن بهره مندند.

---

8. teleology

به این طریق افلاطون، مابعدالطبیعه‌ای بر پایهٔ اخلاق سقراطی بنیاد نهاد، و این مابعدالطبیعه چون مبتنی بر فکر سقراط بود، بدون مراعات آداب متداولِ زائد و غیرضروری، در دهان سقراط گذاشته شد. لیکن، به مرور زمان، افلاطون دیالکتیك او را، نه تنها نسبت به ارزشهای اخلاقی و زیبایی شناسی، بلکه نسبت به مفهوم مشترك و عامّ به طور کلّی به کار برد، با این عقیده که، درست همان طور که اشیاءِ خوب از خیر بهره‌مندند، جواهر فردی نیز از ذات نوعی بهره‌مندند. نمی‌توان گفت که این دیدگاه جدید انحراف و تغییر اساسیی را درفکر افلاطون تشکیل می‌دهد، از آنجا کهِ خود نظریهٔ ارزشها تا حدّی بر بنیاد منطقی متّکی است (بدین معنی که نام مشترك باید یك مرجع عینی داشته باشد)، این بیشتر بسط و تعمیم آن نظریّه است؛ امّا نظرگاه جدید، افلاطون را مجبور می کرد که نه تنها رابطهٔ بین خود مُثُل بلکه همچنین بین اشیاءِ محسوس و مُثُل یا ذوات نمونه‌ای را دقیقتر ملاحظه کند. بدین ترتیب وی نظریهٔ خود دربارهٔ ساختمان سلسله مراتب عقلانی و «اشتراك» بین مُثُل و بهره‌مندی به عنوان تقلید را بسط داد، با این نتیجه که، ارزشهای محض را از یك طرف و حاملین ارزشها را از طرف دیگر، جانشین تقسیم دوبخشی بین «واقعیّتِ» ذاتی حقیقی، یعنی ساختمان عقلانی عینی، و جزئیات محسوس، بین اصلی و بازتابیده یا «روگرفت»، کرد. این تقسیم صورتِ تقسیمی بین «وجود» از یك سو و «صیرورت» ازسوی دیگر به خود گرفت و به آسانی می توان دریافت که علاقهٔ اصلی افلاطون در کدام طرف این تقسیم خط قرار دارد.

ممکن است اعتراض شود که افلاطون ذات نوعیّهٔ مثلا انسان را به عنوان یك ایدئال ملاحظه کرده و معنی درست «صیرورت» باید در نزدیك شدن تدریجی به ایدئال و تحقّق ایدئال در جهان مادّی و درشخصیّت و جامعهٔ انسانی جستجو شود، تحققی که کار خداوند و دستیاران انسانی اوست. این کاملا درست است، و من کمترین تمایلی ندارم که اهمّیّت غایت انگاری را درفلسفهٔ افلاطونی کوچك بشمارم؛ لیکن با وجود این، تأکید افلاطون به طور قطع بیشتر بر قلمرِ و «وجود» و «واقعیّتِ» حقیقی قرار گرفته است. وی از طریق نظریّهٔ غایت انگاریِ خود یقیناً رابطه‌ای بین عالَم متغیّر و عالَم نامتغیّرِ «وجود» قبول کرده است؛ امّا صیرورت از حیث صیرورت و جزئیّت از حیث جزئیّت به نظَر او غیرعقلانی بودند، عاملی که باید در قلمرو نامتعیّن[9] منحل شود. برای متفکّری که در نزد او منطق و هستی شناسی یکی، یا لااقل موازی، است چگونه جز این تواند بود؟ فکر با کلّی سروکار دارد وفکر «وجود» را درك می کند: پس کلّی «وجود» است و جزئی از این حیث که جزئی است «وجود» نیست. کلّی نامتغیّر است، به نحوی

9. indeterminate

که «وجود» نامتغیّر است، امّا جزئی تغییر می کند، می شود، از میان می رود، و از آنجا که تغییر می کند، می شود، از میان می رود، «وجود» نیست. فعّالیّت فلسفی یا دیالکتیك فعّالیّت فکر است و بنابراین با «وجود» به طور اوّلی و با «صیرورت» فقط به طور ثانوی، یعنی تا آنجا که «وجود» را «تقلید می کند»، مربوط است. به این ترتیب، افلاطون، به عنوان فیلسوف، اوّلا و اصلا به «وجودِ» ذاتی و ثابت علاقه دارد. درست است که او به ساخت و پرداخت جهان برطبق الگوی «وجود» نیز علاقه دارد؛ لیکن تأکید آشکارا بر «وجود» قرار گرفته است نه بر «صیرورت».

به نظر می رسد که بیشتر آنچه در مورد افلاطون گفته ام نسبت به ارسطو نیز صادق باشد، و شاید هم بهتر صادق باشد، زیرا او می گفت که شاغل مابعدالطبیعه با وجود به عنوان وجود سروکار دارد، و تغیّر و صیرورت را به علّیّت غائیِ محرّك نامتحرّك اوّل نسبت می داد و تعلیم می کرد که عالیترین فعّالیّت انسان تأمّل و تفکّر نظری دربارهٔ اشیاءِ نامتغیّر است، یعنی دربارهٔ موجوداتی که به تمام معنی وجود و فعلیّت و صورتند. با این حال، این جنبهٔ بسیار واقعیِ فلسفهٔ ارسطو بیشتر میراث افلاطونی را نشان می دهد، ولو آنکه خود ارسطو آن را استادانه ساخته و پرداخته است. فعلا قصد ندارم که از این امر جستجو کنم که ارسطو به این جنبهٔ فلسفهٔ خود اهمّیّت بسیار داده است یا اینکه در این مسیر تفکّر بحث مهمّی، مثلا به وسیلهٔ بیان صریح طبیعت عقلانی و غیرمادّیِ صورت محض، گشوده است وبدین سان کمك با ارزشی به الهیّات طبیعی کرده است؛ بلکه می خواهم خصیصهٔ کمك ویژه ای را که ارسطو، از آنجا که از مذهب افلاطونی منحرف شده است، به فلسفه کرده است تحقیق کنم و بپرسم وضع مقابلی (آنتی تزی) که ارسطو بر ضدّ وضع (تز) افلاطونی بنیاد نهاد چه بود.

اعتراض عمدهٔ ارسطو بر ضدّ نظریهٔ افلاطونی مُثُل چیست؟ که فاصله و شکاف غیرقابل عبوری بین اشیاءِ محسوس و مُثُل به جا گذاشته است. چون گفته شده است که اشیاءِ محسوس از مُثُل تقلید می کنند یا از مُثُل بهره مندند، آدمی منتظر است که افلاطون يك اصل ذاتیِ درونی، علّتی صوری در درون خود شیء، که آن را در طبقه اش قرار می دهد، و تشکیل دهندهٔ ذات آن است، بپذیرد، در صورتی که حقیقت امر این است که افلاطون این گونه اصل صوریِ درونی را نمی پذیرد، بلکه يك ثنویّت ودوگانه انگاریِ کلّی محض و جزئی محض باقی گذارده است، ثنویّتی که نتیجه اش محروم کردنِ عالَم محسوس از بیشترین واقعیّت و معنی است. پاسخ ارسطو به این اعتراض چیست؟ ارسطو درحالی که نظر کلّی افلاطونی را قبول می کند که عنصر کلّی، یا صورت ذاتی، متعلّق علم و متعلّق معرفت عقلانی است، این عنصر کلّی را با صورت ذاتیِ درونیِ شیءِ محسوس یکی می گیرد، که همراه با مادّهٔ آن شیء را پدید می آورد و اصل عقلانی درشیء است. این اصل صوری خود را در فعّالیّت شیء تحقق می دهد، مثلا اصل

صوری در یك اُرگانیسم، یعنی فعلیّت تامّ[10] آن ارگانیسم، در عملکردهای آلی تظاهر می کند، خود را در مادّه آشکار می کند، سازمان می‌دهد، به مادّه شکل و قالب می بخشد، متوجّه غایتی است که تجلّی تامّ ذات، یعنی «مثال»، در پدیدار است. تمام طبیعت به عنوان سلسله مراتب انواع تصوّر شده است، که در هر یك ذات متوجّه فعلیّت کامل خود در مجموعه ای از پدیدارها است، و سائق آن، به طریقی تقریباً مرموز، علّت غائی نهائی یعنی محرّك نامتحرّك اعلیٰ است، که خود فعلیّت کامل، «وجود» یا «فکرِ» نامادّی محض، قائم به ذات و خوددار (بی نیاز از غیر) است. طبیعت بدین ترتیب یك فراگرد پویا و متکامل و خودپیش برنده است، و مجموعهٔ پدیدارها دارای معنی و ارزش است.

از این بیان مختصرِ موضع ارسطو کاملا روشن است که فلسفهٔ وی فقط فلسفهٔ «صیرورت» نیست. «وجود» ممکن است به طور حقیقی محمول چیزی تا آنجا که بالفعل است باشد، و آن چیز که به تمام معنی «وجود» است به تمام معنی فعلیّت نیز هست، یعنی با قوّه مخلوط نیست؛ عالَم صیرورت که عالَم تحقّق و عالَم تبدیل قوّه به فعل است، عالَمی است که در آن فعلیّت یا وجود دائماً در مادّه، در پدیدارها، تحت جاذبهٔ غائیِ «فعلیّت» یا «وجود» نهائی، تحقّق می یابد، که همیشه منطقاً مقدّم است، حتّی وقتی که زماناً مقدّم نیست. پس اگر من می گویم که مفهوم «صیرورت» بر ارسطو مستولی بود و فلسفهٔ خاصّ او را می توان با توجّه به نظریهٔ وی دربارهٔ «صیرورت» مشخّص کرد، قصدم این نیست که انکار کنم که «وجود» به نظر او، همچنانکه به نظر افلاطون، دارای بالاترین درجهٔ اهمّیت بوده یا اینکه وی مابعدالطبیعه ای دربارهٔ «وجود» ارائه داده که از بعضی جهات نسبت به مابعدالطبیعهٔ افلاطون بسیار برتر است: مقصود من این است که ارسطو، از طریق نظریّهٔ خود دربارهٔ فعلیّت تامّ (کمال)، صورت جوهریِ درونی، که متوجّه تحقّق آن در فراگردهای طبیعت است توانست معنی و واقعیّتی به جهان محسوس بدهد که در فلسفهٔ افلاطون وجود نداشت و این کمكِ ویژه به فلسفه رنگ و بوی مخصوصی به فلسفهٔ ارسطویی داده است که از فلسفهٔ افلاطون متمایز است. ارسطو گفت که غایت انسان فعّالیّت است، نه کیفیّت، در صورتی که احساس می کنیم که درنظر افلاطون کیفیّت مقدّم بر فعّالیّت است: «مطلقِ» افلاطون فعّالیّت درونیِ «فکرِ به خود فکر کنندهٔ» ارسطو نبود، و «مطلق» افلاطون نمونهٔ اعلیٰ بود. (اینکه توصیف ارسطو از مادّه متمایل به حذف واقعیّت و معقولیّت عالَم مادّی بود اعتراضی علیه رأی و نظر اصلی من نیست، زیرا نظریهٔ وی دربارهٔ مادّه تا درجهٔ زیادی اثر و نتیجهٔ تعلیم و تربیت افلاطونی او بود، و عمده نظر من به کمك خاصّ ارسطو به

10. entelechi

فلسفهٔ طبیعت مربوط است.)

بدین ترتیب ارسطو مهمترین خدمت را به فلسفهٔ طبیعت کرد و وی یقیناً خود را کسی می‌دانست که زمین بکری را قابل کشت کرده است. اوّلا، وی نظریّهٔ خود را دربارهٔ ذات درونی به عنوان وضع مقابل نظریّهٔ افلاطون دربارهٔ ذات متعالی یا تصحیحی برای آن به نظر می‌آورد، و ثانیاً، ملاحظات وی دربارهٔ ظهور مفهوم غائیّت در فلسفه (ولو آنکه این ملاحظات تااندازه‌ای آشکارا نسبت به افلاطون غیرعادلانه و غیرمنصفانه است) صریحاً نشان می‌دهد که وی نظریهٔ خود را دربارهٔ غایت‌انگاریِ درونی به عنوان امری تازه ملاحظه می‌کرد. امّا هرچند ارسطو تصحیح لازم یا وضع مقابلی برای مذهب افلاطونی آورد، در کار تصحیح سلف خود بسیاری چیزهای باارزش را دور انداخت. ارسطو نه تنها مفهوم مشیّت و عنایت الهی، مفهوم عقل الهیِ درونی عالَم و عمل آن را درجهان که مورد اعتقاد افلاطون بود، بلکه همچنین مفهوم علّیّتِ نمونه‌ای افلاطون را، کنار گذاشت. افلاطون ممکن است موفّق نشده باشد که یك نظر منظّم و با قاعده دربارهٔ «وجود مطلق» به عنوان علّت نمونه‌ایِ ذوات، به عنوان زمینه و پایهٔ ارزش، مطرح کند؛ او ممکن است موفّق نشده باشد که دریابد، چنانکه ارسطو دریافت، که صورتِ غیرمادّی عقلانی‌است،، فعلیّت اعلیٰ عقل اعلیٰ است؛ او ممکن است موفّق نشده باشد که علل فاعلی و نمونه‌ای و غائی را با هم بیاورد و یکی سازد؛ لیکن، ارسطو در مخالفت خود با نظرِ غیرکافیِ افلاطون دربارهٔ شیءِ انضمامیِ این عالَم به خود اجازه می‌دهد که از حقیقت عمیق درنظریهٔ افلاطونی صرف نظرکند و آن را نادیده بگیرد. پس هریك از این دو متفکّر مقام عالی خود را دارد، و هریك کمك گرانبهایی به فلسفه کرده است، امّا هیچ یك از آن دو حقیقت کامل را، حتی تا جایی که قابل وصول باشد، ارائه نداده است. شخص ممکن است به واسطهٔ کشش مشرب خود به طرف افلاطون یا ارسطو کشانده شود، امّا در ردّ کردن ارسطو به خاطر افلاطون یا افلاطون به خاطر ارسطو موجّه نیست: حقایق موجود در فلسفهٔ هر یك از آنها باید در یك وضع مجامعِ (سنتز) کامل تألیف و هماهنگ شوند، وضع مجامعی که عقیدهٔ اصلی را که افلاطون و ارسطو مشترکاً به آن معتقدند، یعنی این عقیده را که آنچه کاملا واقعی است کاملا معقول و کاملا خیر است، در خود جمع کند و نیز خدمات خاصّ هرفیلسوف را، تا آنجا که این خدمات حقیقی و بنابراین سازگار و موافقند، مورداستفاده قرار دهد.

در صفحاتی که به فلسفهٔ نوافلاطونی اختصاص یافته است شاهد کوششی خواهیم بود (خواه قرین موفقیّت باشد یا نباشد) برای تحقّق چنین سنتزی، کوششی که هم در دورهٔ فلسفهٔ قرون وُسطیٰ و هم در دورهٔ فلسفهٔ جدید تکرار شده است؛ لکن باید خاطرنشان کرد که اگر چنین سنتزی امکان تحقّق دارد تا اندازهٔ زیادی به سبب وجود عنصر افلاطونی در فلسفهٔ

ارسطویی است. بگذارید برای روشن شدن مقصودم مثلی بزنم. اگر ارسطو با تصحیح آنچه به نظر او خصیصهٔ بیش از حدّ دوگانه‌انگارانهٔ انسان‌شناسیِ[11] افلاطونی است (منظورم رابطهٔ نفس و بدن است)، صریحاً خصیصهٔ فوق محسوس بودنِ اصل عقلانی را در انسان رد کرده و مثلا فکر را به مادّهٔ درحال حرکت احاله کرده بود، البته ممکن بود در واقع وضع مقابلی نسبت به نظریّهٔ افلاطونی وضع کرده باشد، امّا این وضع مقابل (آنتی‌تز) ممکن بود دارای خصیصه‌ای باشد که نتواند با وضع (تز) در سنتزِ (وضع مجامع) بالاتر ترکیب شود. امّا ارسطو، تا آنجا که ما می‌دانیم، هرگز وجود یك اصل فوق محسوس را درانسان رد نکرده است ــ او این را در رسالهٔ *دربارهٔ نفس* ِ خود تأیید می‌کند ــ ولو آنکه اصرار ورزیده است که نفس نمی‌تواند در هیچ بدنی ساکن شود، بلکه فعلیّت تامِّ یك بدن جزئی است. بنابراین وضع مجامعی ممکن گشته است که شامل مفهوم ارسطوییِ نفس به عنوان صورت بدن است، و در عین حال این نظریهٔ افلاطون را قبول دارد که نفس فردی چیزی بیش از بدن است و پس از مرگ در هویّت شخصی فرد باقی می‌ماند.

همچنین، شاید در نگاه نخستین به نظر رسد که خدای ارسطویی، یعنی «فکر فکر»، وضع مقابلِ ناسازگاری را نسبت به «مثال خیر» افلاطونی، که هرچند معقول است به عنوان عاقل وصف نشده است، تشکیل می‌دهد. مع هذا، چون صورت محض نه تنها معقول است بلکه عاقل نیز هست، «خیر مطلقِ» افلاطونی گویی با بانگ بلند اعلام می‌کند که با خدای ارسطویی یکی است، یگانگیی که لااقل در وضع مجامع مسیحی صورت پذیرفته است، به طوری که هم افلاطون و هم ارسطو وجوه مختلفی از اعتقاد به خدا و توحید[12] آورده اند، ولی در عین حال این وجوه مکمّل یکدیگرند.

(درملاحظات سابق الذکر دربارهٔ ترکیب مذهب افلاطونی و مذهب ارسطویی سخن گفتم؛ امّا شخص فقط وقتی حق دارد از ضرورت ترکیب و تألیف سخن بگوید که موضوعِ دونظریهٔ «متعارض» درکار باشد، که هریك از آنها بیش و کم درآنچه اثبات می‌کند برحق و درآنچه انکار می‌کند برخطا باشد. مثلا، افلاطون در اثبات نمونه‌گرایی[13] برصواب بود، در فراموش کردن صورت جوهری درونی برخطا، درحالی که ارسطو در ادّعا و اثبات نظریهٔ خود دربارهٔ صورت جوهری صائب بود، و درفراموش کردن نمونه‌گرایی برخطا. امّا جنبه‌های دیگری از فلسفه‌های ایشان هست که دربارهٔ آنها به دشواری می‌توان ازضرورت یك ترکیب سخن گفت، زیرا خود ارسطو این ترکیب را انجام داده است. مثلا منطق ارسطو، که آفرینش شگفت انگیز و

11. anthropology 12. theism 13. exemplarism

عالی نبوغ اوست، احتیاجی ندارد که با منطق افلاطونی ترکیب شود، به سبب این حقیقت ساده که منطق او پیشرفت مهمّی نسبت به منطق افلاطون بود (یا لااقل نسبت به آنچه مادرباره آن می‌دانیم) و خود شامل تمام آن چیزی بود که درمنطق افلاطونی با ارزش بود).

بخش پنجم

فلسفهٔ بعد از ارسطوئی

فصل ۳۵

مقدّمه

۱. با روی کار آمدن اسکندر کبیر روزگار آزادی و استقلال دولتشهر یونانی واقعاً از میان رفت. در مدّت حکمرانی وی و جانشینانش، که بایکدیگر بر سر قدرت سیاسی در جنگ و ستیز بودند، هر آزادیی که شهرهای یونانی داشتند تنها اسمی و لفظی بود ـــ لااقل به حُسن نیّت و نیکخواهی پادشاهِ برتر وابسته بود. پس از مرگ فاتح بزرگ در سال ۳۲۳ ق.م. ما باید از تمدّن یونانی‌مآبی[۱] (یعنی درمقابلِ ملّی-یونانی) بیشتر سخن گوییم تا از تمدّن یونانی (یونان باستان). در نظر اسکندر تمایز آشکار بین یونانی و «بیگانه» غیرواقعی بود: وی برحسب امپراطوری فکر می‌کرد، نه برحسب مدینه: و نتیجه این بود که در حالی که دروازه‌های شرق به روی نفوذ غرب گشوده می‌شد، فرهنگ یونانی به نوبهٔ خود نتوانست در معرض تأثیرِ اوضاع و احوال جدید قرار نگیرد. آتن، اسپارت، کورنت و غیره دیگر واحدهای آزاد و مستقلّی نبودند که در احساس مشترکِ تفوّق فرهنگی نسبت به تاریکی و جهل بیگانگانِ پیرامون خود متحد باشند: آنها در یك کلّ بزرگتر مستهلك شده بودند، و چندان دور نبود آن روزی که یونان فقط ایالتی از امپراطوری روم می گردید.

موقعیّت جدید سیاسی نمی‌توانست بازتابی برفلسفه نداشته باشد. هم افلاطون و هم ارسطو مردان مدینهٔ یونانی بودند، ودر نظر آنان فرد جدا ازمدینه وزندگی مدینه غیرقابل تصوّر بود: در مدینه بود که فرد به غایت خود نائل می‌شد و سعادتمندانه زندگی می‌کرد. امّا وقتی که مدینهٔ آزاد در یك کلّ بزرگترِ جهان وطنی[۲] مستهلك شد، طبیعی بود که نه تنها نظریهٔ جهان

---

۱. Hellenistic، یعنی دورهٔ انتشار فرهنگ یونانی. ـــ م.

2. cosmopolitan

وطنی[3]، با ایدئال خود مبنی بر شهروندی جهان، چنانکه در مذهب رواقی[4] می بینیم، بلکه فردگرایی[5] نیز تفوّق یافت. در واقع این دو عنصر، مذهب جهان وطنی و فردگرایی، دقیقاً با یکدیگر پیوند داشتند. زیرا وقتی زندگی دولتشهر، که چنانکه افلاطون و ارسطو آن را تصوّر می کردند فراگیرندهٔ همه چیز بود، مضمحل شد و شهروندان در یك کلّ خیلی بزرگتر مستهلك شدند، فرد ناگزیر دستخوش مقتضیات و پیشامد شد، و لنگرگاه خود را در دولتشهر از دست داد. پس چز این انتظار نمی رفت که در یك جامعهٔ جهان وطنی فلسفه علاقهٔ خود را در فرد متمرکز سازد، که می کوشید تا خواست و تقاضای خود را برای هدایت در زندگی بر آورد، این زندگی را می بایست از آن پس در یك جامعهٔ بزرگ به سر برد و نه در یك خانوادهٔ مدنیِ بالنّسبه کوچك، و بنابراین طبیعی بود که فلسفه، چنانکه در مذاهب رواقی و اپیکوری می بینیم، جهت و روشی عمدةً اخلاقی و عملی درپیش گیرد. تفکّر متافیزیکی و فیزیکی به عقب نشینی متمایل شد: علاقهٔ آن دیگر نه برای خود بلکه به عنوان فراهم کنندهٔ پایه و مبنا و آمادگی برای اخلاق بود. این تمرکز بر اخلاق فهمِ این را که چرا مدارس و حوزه های جدید مفاهیم و نظریّات خود را از دیگر متفکّران به عاریه می گرفتند، بدون آنکه خودشان برای تفکّر تازه کوشش کنند، آسان می سازد. در واقع آنان در این جهت به پیش از سقراطیان برگشتند، مذهب رواقی به فیزیك هراکلیتس و مذهب اپیکوری به اتمیسم دموکریتس متوسّل شدند. از آن مهمتر اینکه حوزه های بعد از ارسطویی حتّی برای اندیشه ها یا گرایشهای اخلاقی خود لااقل تا حدّی به پیش از سقراطیان بازگشتند بدین ترتیب که رواقیان[6] آنها را از اخلاق کلبی[7] اخذ کردند و اپیکوریان از کورِنائیان[8].

این توجّه و علاقهٔ اخلاقی و عملی مخصوصاً در پیشرفت حوزه های بعد از ارسطویی در دورهٔ رومی قابل ملاحظه است، زیرا رومیان، برخلاف یونانیان، متفکّران نظری و مابعدالطبیعی نبودند؛ آنان به طور برجسته مردان عمل بودند. رومیان قدیم بر **سیرت و خصلت** اصرار و پافشاری می کردند ــ تفکّر نظری تا اندازه ای برای آنها بیگانه بود ــ و در امپراطوری روم، هنگامی که ایدئالها و سننِ پیشینِ جمهوری محو شد، کار فیلسوف آماده کردنِ فرد با قواعدی از رفتار بود که اورا قادر می ساخت که راه خود را از وسط دریای زندگی، با اعتقاد به سازگاری اصل و عملِ مبتنی بر استقلال اخلاقی و روحی خاصّی، پیدا کند. از اینجاست پدیدهٔ هادیان

---

3. cosmopolitanism 4. Stoicism 5. individualism

۶. Stoics، اهل المظال (چنانکه در *الملل و النحل* شهرستانی به کار رفته است). ــ م.

7. Cynic 8. Cyrenaics

فیلسوف، که کاری تا اندازه ای شبیه کار راهنمای روحانی، چنانکه برای عالَم مسیحی شناخته شده است، انجام دادند.

این تمرکز بر علاقهٔ عملی، یعنی این امر که فلسفه تهیّه و تدارك موازین زندگی را به عنوان وظیفهٔ خودبه عهده گرفت، به انتشارفلسفه درمیان طبقات فرهیختهٔ جهانِ یونانی مآبی ـ رومی و بنابراین به نوعی فلسفهٔ عامّه منجر شد. فلسفه در دورهٔ رومی بیش از پیش جزودورهٔ منظّم تعلیم و تربیت درآمد (امری که مستلزم آن بود که فلسفه به صورتی عرضه شود که به آسانی قابل درك باشد)، ودر این طریق بود که فلسفه رقیبی برای مسیحیت شد، وقتی که دین جدید دعوی خود را مبنی بر وفاداری امپراطوری نسبت به آن آغاز کرد. در واقع می توان گفت که فلسفه، لااقل تا اندازهٔ معیّنی، آماده شد که نیازها و خواهشهای دینی انسان را برآورد. بی اعتقادی به اساطیر عامّه معمول و متداول بود، و آنجا که این ناباوری حکومت داشت ــ یعنی درمیان طبقات تحصیلکرده ــ کسانی که هرگز راضی به زیستن بدون دین نبودند ناگزیر می بایست یا به یکی از آیین های دینی می پیوستند که ازشرق به امپراطوری وارد شده بود (و در هرحال اشتیاقات روحی انسان را بیشتر ارضاء می کردند تا دین رسمی دولتی که جنبهٔ عملی داشت)، یا برای برآوردن آن نیازها به فلسفه رومی آوردند. و بدین سان است که ما می توانیم عناصر دینی را در يك چنین نظامِ عمدةً اخلاقی مانند مذهب رواقی تشخیص دهیم، و حال آنکه در مذهب نوافلاطونی[9]، آخرین گُل فلسفهٔ قدیم، تلفیق و تألیف دین و فلسفه به اوج خود می رسد. علاوه برآن، می توانیم بگوییم که در مذهب نوافلاطونی افلوطینی (پلوتینی)، که درآن پرواز عرفانی روح یا خلسه[10] نقطهٔ نهائی و اعلای فعّالیّت عقلانی را پدید آورده است، فلسفه گرایش بدان دارد که به دین تبدیل شود.

اصرار بر اخلاقِ تنها، چنانکه هم در مذهب رواقی و هم در طریقهٔ اپیکوری می بینیم، به استقلال و استغنای روحی منجر می شود، وحال آنکه اصرار بر دین بیشتر به تأکید بر وابستگی به يك اصل متعالی و نسبت دادنِ تطهیر خود به فعل الهی متمایل است، گرایشی که در آیینی مانند آیین اسرارآمیز میترا[11] می یابیم. امّا باید توجّه کرد که هردو گرایش (یعنی گرایشی که برجنبهٔ اخلاقی یا کمال خودبسندهٔ شخصیّت یا اکتساب شخصیّت اخلاقیِ حقیقی اصرار می ورزد و گرایشی که تکیه اش بر طرز تلقّی پرستنده نسبت به خدا یا برنیاز موجود انسانی است که چون نمی تواند خودبسنده و مستغنی از غیر باشد می کوشد تا با خدا وحدت یابد) به برآوردنِ نیاز واحدی کمك کردند، یعنی نیاز فرد در دنیای یونانی ـ رومی برای یافتن پایهٔ

9. Neo - Platonism 10. ecstasy 11. Mithras

مطمئنّی برای زندگی فردی خود، زیرا طرز تلقّی دینی نیز نوعی استقلال در مقابل امپراطوری دنیوی با خود آورد. البتّه در عمل این دو طرز تلقّی تمایل به الحاق به یکدیگر داشتند، تأکید گاهی بر اخلاق بود (چنانکه در مذهب رواقی)، و گاهی بر عامل دینی (چنانکه در آیینهای اسرارآمیز دینی)؛ و در مذهب نوافلاطونی کوشش در جهت ترکیب و تألیف بود، به این معنی که اخلاق تابع دین بود، ولیکن بدون ازدست دادنِ اهمّیّت خود.

۲. در توسعه و پیشرفت فلسفهٔ یونانی مآبی ـ رومی معمولا چندین مرحله تشخیص می دهند.[۱۲]

(یك) مرحله یا دورهٔ اوّل از حدود پایان قرن چهارمِ ق. م. تا وسط قرن اوّل ق. م. امتداد دارد. این دوره با تأسیس فلسفه های رواقی و اپیکوری مشخص و موصوف است، که تأکید را بر رفتار و نیل به سعادت شخصی قرار دادند، در حالی که برای پایه های جهانشناسیِ نظامهایشان به فکر پیش از سقراطی بازگشتند. در برابر این نظامهای «جزمی» شکّاکیّت[۱۳] پورون[۱۴] و پیروانش قرار دارد، که بر آن تمایل شکّاکانه در آکادمیهای میانه و جدید را باید افزود. تأثیر متقابل بین این فلسفه ها به نوعی مذهب التقاطی[۱۵] منجر شد، که در گرایش مذهب رواقی متوسّط و حوزهٔ مشّائی و آکادمی به جذب التقاطیِ نظریّه های یکدیگر خودنمایی کرد.

(دو) مذهب التقاطی از یك سو و شکّاکیّت از سوی دیگر به دورهٔ دوّم ادامه یافت. (از حدود وسط قرن اوّل ق. م. تا وسط قرن سوّم میلادی)، امّا این دوره با بازگشتی به «درست اعتقادیِ»[۱۶] فلسفی مشخّص و موصوف است. علاقهٔ زیادی به بنیانگذاران حوزه ها، زندگی و آثار و نظریّه های آنان، معطوف شد، و این تمایل به «درست اعتقادیِ» فلسفی نقطه مقابل تداوم مذهب التقاطی است. امّا علاقه به گذشته در زمینهٔ تحقیق علمی هم پُرثمر بود، مثلا در تنظیم و نشر و شرح و تفسیر آثار فلاسفهٔ قدیم. درچنین کاری فضل تقدّم به اسکندرانیان تعلّق دارد.

امّا این علاقهٔ علمی تنها وصف ویژهٔ دورهٔ دوّم نیست. در مقابل علاقهٔ علمی تمایل به عرفان دینی را می یابیم، که پیوسته نیرومندتر می شود. خاطر نشان کرده اند (مثلا پراشتر، ص ۳۶) که این تمایل ریشهٔ مشترکی با تمایل علمی، یعنی، فقدان تفکّر نظریِ بارور، دارد. درحالی که عامل اخیر ممکن بود به شکّاکیّت یا به تتبّعات علمی بکشد، همچنین ممکن بود به تمایلی به عرفان دینی منتج شود. البتّه این تمایل راآگاهی دینیِ روبه رشدِ زمان و آشنایی با ادیان

---

۱۲. رجوع کنید به اوبروگ پراشتر، صفحات ۳۲ـ۳۳.

13. scepticism 14. Pyrrho 15. Eclecticism

۱۶. orthodoxy: پیروی از عقاید درست، بنیادگرایی. ـ م.

شرقی الاصل تسهیل می کرد. فلاسفهٔ غربی، مثلا نوفیثاغوریان، سعی می کردند تا این عناصر دینی ـ عرفانی را در نظامهای تفکّر نظریشان داخل و ترکیب کنند، و حال آنکه متفکّران شرقی، مثلا فیلون اسکندرانی[۱۷]، می کوشیدند تا مفاهیم دینی خود را در یك طرح فلسفی منظّم و مرتب کنند. (متفکّرانی نظیر فیلون نیز البتّه تحت تأثیر این میل بودند که می خواستند نظریّات غیریونانی خود را در شکل وشمایل فلسفی به خورد یونانیان بدهند.)

(سه) دورهٔ سوم (از حدود وسط قرن سوّم میلادی تا وسط قرن ششم میلادی ـــ یا، در اسکندریّه، تا وسط قرن هفتم) دورهٔ نوافلاطونی است. این آخرین کوشش تفکّر نظریِ فلسفهٔ قدیم سعی برآن داشت تا همهٔ عناصر با ارزش را در نظریّه‌ها و عقاید فلسفی ودینیِ شرق و غرب در یك نظام جامع ترکیب کند، و عملا همهٔ حوزه‌های فلسفی را جذب کرد و فراگرفت و قرنها بر پیشرفت فلسفی تسلّط و نفوذ داشت، به طوری که دریك تاریخ فلسفه نمی‌توان به نحو توجیه‌پذیر از آن صرف نظر کرد یا آن را به زباله‌دان عرفان باطنی[۱۸] انداخت. وانگهی، مذهب نوافلاطونی تأثیر بزرگی در تفکّر مسیحی داشت: کافی است که ما دربارهٔ نامهایی نظیر اگوستین[۱۹] و دیونوسیوس کاذب (مجعول)[۲۰] بیندیشیم.

۳. یك جنبهٔ دنیای یونانی‌مآبی که نباید از آن چشم پوشید نموّ روزافزون علوم اختصاصی است. ما دیدیم که چگونه فلسفه و دین متمایل به متحدشدن بودند: دربارهٔ فلسفه و علوم اختصاصی حال بر ضدّ این بود. نه تنها حدود قلمرو فلسفه بسیار بیش از روزهای اوّلیهٔ تفکّر یونانی مشخّص شده بود، بلکه علوم مختلف به چنان اوجی از پیشرفت رسیده بودند که به بحث و بیان مخصوص نیاز داشتند. به علاوه، بهبود اوضاع و احوال خارجی برای تحقیق و مطالعه، هرچند خود تااندازهٔ زیادی نتیجهٔ تخصّص بود، به نوبهٔ خود در رشد و نموّ علوم تأثیر بخشید، و تشدید کار و تحقیق تخصّصی را موجب شد. البتّه لوکئوم به رشد و توسعهٔ علوم بسیار کمك کرد، امّا درعصر یونانی‌مآبی مؤسّسات علمی و موزه‌ها و کتابخانه‌ها در شهرهای عمده و بزرگ اسکندریّه، انطاکیه[۲۱]، و پرگامون[۲۲] به وجود آمد، با این نتیجه که تحقیق در زمینهٔ فقه اللّغه و ادبیّات و مطالعات ریاضی و طبّی و فیزیکی توانست گامهای بسیار بلند درراه پیشرفت بردارد. بدین ترتیب برطبق نظر زتزس[۲۳]، کتابخانهٔ «بیرونی» دراسکندریّه شامل ۴۲۸۰۰ جلد کتاب

17. Philo of Alexandria   18. esoteric mysticism   19. Augustine
20. Pseudo - Dionysius

۲۱. Antioch: انتیوش یا انطاکیه (پایتخت امپراطوری سلوکی) ـــ م.
۲۲. Pergamon: شهری در آسیای صغیر. ـــ م.
۲۳. Tzetzes: دانشمند متبحّر بیزانسی در قرن دوازدهم که کتابهای بسیار از وی باقی مانده است. ـــ م.

بود، و حال آنکه کتابخانهٔ اصلی در قصر شامل تقریباً ۴۰۰۰۰۰ جلد «مختلط» و تقریباً ۹۰۰۰۰ جلد «نامختلط» یا «یکدست» بود، کتب نوع اخیر احتمالاً طومارهای کوچك پاپیروس بود در صورتی که کتابهای نوع اول طومارهای بزرگتر بود. بعدها مجلّدات بزرگتر به کتابهایی تقسیم شد و به جلدهای «یکدست» مبدّل گشت. گفته‌اند که وقتی آنتونی[۲۴] کتابخانهٔ پرگامِن را به کلئوپاترا[۲۵] پیشکش کرد، ۲۰۰۰۰۰ جلد کتاب «یکدست» به او بخشید.

البتّه ممکن است چنین باشد که تأثیر فلسفه درعلوم اختصاصی همیشه مساعد برای پیشرفت آنها نبوده است، زیرا گاهی فرضهای نظریی که متعلّق به آنها نبود رخ می نمود و به نتایج شتابزده وبی تأمّل منجر می شد، وقتی که آزمایش[۲۶] و مشاهده[۲۷] دقیق باید نقش قطعی را ایفا می کرد. امّا از سوی دیگر علوم اختصاصی از بنیاد فلسفیی که به آنها داده شد مدد گرفتند، زیرا بدین وسیله از نوعی مذهب تجربیِ[۲۸] خام و نارسا و جهت‌گیریِ منحصراً عملی و سودجویانه رهایی یافتند.

---

۲۴. Antony: انتونیوس (یا آنتونیوس یا آنتوان) سردار مشهور رومی که با کلئوپاتر ملکهٔ مصر ازدواج کرد ودر سال ۳۱ ق.م. پس از شکست از اکتاویانوس خودکشی کرد. ــ م.

۲۵. Cleopatra: ملکهٔ مصر، از معروفترین زنان جهان. وی زنی زیبا و هوشمند و جاه طلب و هوسباز بود، نخست معشوقهٔ ژول سزار و بعد معشوقهٔ انتونیوس سردارروم شد و به خاطر او جنگ داخلی معروفی در امپراطوری روم درگرفت که به شکست و مرگ انتونیوس و بعدازآن به خودکشی کلئوپاترا منجر شد. ــ م.

26. experiment 27. observation 28. empiricism

فصل ۳۶

مذهب رواقی قدیم

۱. بنیانگذار حوزهٔ رواقی زنون[1] بود، که در حدود سال ۳۳۶/۵ ق. م. در شهر کیتیون[2] در جزیرهٔ قبرس[3] متولّد شد و در حدود سال ۲۶۴/۳ در آتن درگذشت. وی ظاهراً در آغاز شغل پدر خود را در فعّالیّت تجاری دنبال می کرد.[4] با آمدن به آتن در حدود ۳۱۵ـ۳۱۳ *یادبودهای* (خاطرات) گزنفون و *خطابهٔ دفاعیهٔ* افلاطون را خواند و دربرابر نیرومندیِ سیرت و خصلت سقراط سخت درشگفت و تحسین شد. چون فکر می کرد که کراتسِ کلبی[5] مردی است که بیشترین شباهت را به سقراط دارد، شاگرد او شد. از کلبیان ظاهراً به استیلپو[6] روی آورده است[7]، هرچند همچنین گزارش داده اند که زنون به کسنوکراتس و، پس از مرگ کسنوکراتس، به پولمون[8] گوش فراداده است. در حدود سال ۳۰۰ ق. م. وی حوزهٔ فلسفی خودرا بنیاد نهاد که نام آن را از «استوآ پویکیله» (رواق پرنگار)، جایی که درس می‌داد، گرفت. گفته اند که وی خودکشی کرد. از نوشته های او فقط قطعاتی دردست داریم.

پس از زنون رهبری حوزه را کلئانتس اهل آسوس[9] (۳۳۱/۳۰ ـ ۲۳۳/۲ یا ۲۳۱) به عهده گرفت و پس از کلئانتس، خروسیپوس اهل سولوئی[10] در کیلیکیا[11] (۲۸۱/۲۷۸ ـ ۲۰۸/۲۰۵) جانشین او شد، که به دلیل تنظیم نظریّات رواقی بنیانگذار دوّم حوزه نامیده شد. «اگر خروسیپوس نبود استوآ (رواق، کنایه از فلسفهٔ رواقی) هم نبود.»[12] گفته شده است که وی

---

1. Zeno 2. Citium 3. Cyprus

۴. دیوگنس لائرتیوس، ۷، ۲ و ۳۲.

5. Crates the Cynic 6. Stilpo

۷. دیوگنس لائرتیوس، ۷، ۲.

8. Polemon 9. Cleanthes of Assos 10. Chrysippus of Soloi 11. Cilicia

۱۲. دیوگنس لائرتیوس، ۷، ۱۸۳.

بیش از ۷۰۵ کتاب نوشته است و برای جدلش، هرچند نه برای سبك و اسلوب تصنیف و نگارشش، شهرت داشت.

درمیان شاگردان زنون آریستون اهل خیوس[۱۳]، هریلوس اهل قرطاجنه[۱۴]، دیونوسیوس اهل هراکلیا[۱۵]، پرسیون[۱۶] اهل کیتیون بودند. یك شاگرد کلئانتس سفایروس اهل بُسفر[۱۷] بود. دو شاگرد خروسیپوس، زنون اهل تارسوس[۱۸] و دیوگنس اهل سلوکیه[۱۹] جانشین وی شدند. شخص اخیرالذکردر سال ۱۵۶/۵ ق. م.، همراه دیگر فیلسوفان، به سِمَت سفیران آتن درکوششی برای به دست آوردن معافیّت و بخشش جریمه و تاوان، به رُم آمد. این فیلسوفان در رُم درسها و سخنرانیهایی ترتیب دادند، که درمیان جوانان شهرتحسین انگیز بود، هرچند کاتون[۲۰] فکر می کرد که چنین علائق فلسفی با صفات و هنرهای نظامی هماهنگ نیست و به سِنا[۲۱] توصیه کرد که هرچه زودتر از این سفارت آسوده و خلاص شود. آنتی پاتر[۲۲] اهل تارسوس جانشین دیوگنس شد.

۲. منطق رواقی

رواقیان منطق را به جدل (دیالکتیك) و خطابه (ریطوریقا) تقسیم می کردند که بعضی به اینها نظریهٔ تعاریف و نظریهٔ معیارها و ملاکهای[۲۳] حقیقت را افزودند.[۲۴] دراینجا چیزی دربارهٔ شناخت شناسیِ[۲۵] رواقی گفته خواهد شد، درحالی که بیان ایشان دربارهٔ منطق صوری حذف می شود، هرچند می توانیم به این امر توجّه کنیم که رواقیان مقولات عشر ارسطو را به چهارمقوله مبدّل کردند، یعنی، جوهر (زیرنهاد) (تو هیپوکِیمنون)، قوام ذاتی (توپویون: چگونگی یا توپون هیپوکیمنون: چگونگی جوهر)، قوام عرضی (توپوس اِخون: آنچه دارای کیفیّت است یا توپوس اِخون پویون هیپوکیمنون: جوهر ذی کیفی که دالّ بر کیفیّت است) و قوام عرضی نسبی (توپروس تی پوس اِخون: آنچه نسبتی به چیزی دارد، یا جوهر ذی کیفی که دالّ برکیفیّتی یا نسبت است). یك جنبهٔ دیگر منطق صوریِ رواقی را نیز می توان ذکر کرد.

---

13. Ariston of Chios 14. Herillus of Carthage 15. Dionysius of Heracleia
16. Persion 17. Sphairus of the Bosphorus 18. Zeno of Tarsus
19. Diogenes of Seleucia

۲۰. Cato: ۲۳۴ ـ ۱۴۹ ق. م. از بزرگترین رجال رُم که به پاکدامنی معروف بوده است. ـــ م.

21. Senate 22. Antipater 23. criteria

۲۴. دیوگنس لائرتیوس، ۷، ۴۱ـ۴۲.

25. epistemology

قضایا بسیط اند اگر حدهای [موضوع و محمول] آنها غیر قضایا باشند، وگرنه مرکّبند. در مورد قضیّهٔ مرکّب، «اگر X، پس Y»، اعلام شده است که (۱) درست است، اگر X و Y هردو درست باشند؛ (۲) نادرست است، اگر X درست و Y نادرست باشد؛ (۳) درست است، اگر X نادرست و Y درست باشد؛ (۴) درست است، اگر X و Y هردو نادرست باشند. بدین ترتیب استلزام «مادّی» ما از استلزام «صوری» ما و استلزام «دقیق» ما جداست، و از نتیجهٔ ما به سبب ضرورت هستی‌شناختی.[۲۶]

رواقیان نه تنها نظریّهٔ افلاطونیِ کلّی متعالی بلکه همچنین نظریّهٔ ارسطو را دربارهٔ کلّی انضمامی رد کردند. تنها فرد وجود دارد و معرفت ما شناساییِ اشیاءِ جزئی است. این جزئیّات بر نفس منتّقش و منطبع[۲۷] (توپوزیس: قالبگیری، شکل گیری، انطباع ــ زنون و کلئانتس ــ یا هِتِرویوزیس: تغییر شکل ــ خروسیپوس) می شوند، و معرفت اصلا و اوّلا شناخت این انطباع و تأثّر است. بنابراین رواقیان موضع و نظری ضدّ موضع و نظر افلاطون اتّخاذ کردند، زیرا، در حالی که افلاطون ادراك حسّی را تحقیر می کرد، رواقیان تمام معرفت را بر ادراك حسّی بنیاد نهادند. آنان بی شك کلمات آنتیستِنِس [کلبی] را دایر بر اینکه او یك اسب را می بیند امّا نه «فرسیّت» را، بازگو کردند. (زنون، چنانکه دیدیم، شاگرد کراتس کلبی شد.) نفس در اصل لوح نانوشته ای است، و برای آنکه بشناسد به ادراك حسّی نیاز دارد. رواقیان البتّه انکار نمی کردند که ما حالات و فعّالیّتهای درونی خودرا می شناسیم، امّا خروسیپوس این معرفت را نیز به ادراك حسّی تأویل می کرد، زیرا در اینکه این حالات و فعّالیّتها شامل فراگردهای مادّی است آسانترین تعبیر به نظر می آمد. پس از فعل ادراك حسّی یك خاطره (مِنِمِه) در پشت آن باقی می ماند، یعنی وقتی که شیءِ بالفعل دیگر آنجا نیست، و تجربه از کثرتی از خاطرات مشابه (اِمْپیریا: مجرّبات) حاصل می شود.

بنابراین رواقیان تجربی مذهب[۲۸] و حتّی حسّی مذهب[۲۹] بودند؛ لیکن آنان همچنین معتقد به نوعی أصالت عقل[۳۰] بودند که چندان با موضع کاملا تجربی مذهب و قائل به أصالت تسمیه[۳۱] (نام انگار) سازگار نبود. زیرا اگرچه آنان ادّعا کردند که عقل (لوگوس، نوس) از آن جهت که بتدریج از طریق ادراك حسّی رشد می کند و فقط در حدود چهارده سالگی تشکیل می شود حاصل تکامل است، ولی در عین حال معتقد بودند که نه تنها تصوّرات و مفاهیم کلّی که از روی قصد و تأمّل تشکیل شده است وجوددارد، بلکه تصوّرات و مفاهیم کلّیی نیز (کوینای

۲۶. سکستوس امپیریکوس، *طرحهای پیرونی*، ۲، ۱۰۵؛ برضدّ *ریاضی‌دانان*، ۸، ۴۴۹.

27. impression 28. Empiricist 29. Sensualist 30. Rationalism 31. nominalist

اِنّو یای: اندریافتهای عام یا پرولِپْسِئیس: پیش فرضها) وجود دارد که ظاهراً برتجربه مقدّم است (اِمْفوتوی پرولپسئیس: پیش فرضهای ماتقدّم) از آن جهت که ما آمادگی و استعدادی طبیعی برای تشکیل آنها داریم ــ می‌توانیم آنها را تصوّرات و مفاهیم بالقوّه فطری[۳۲] بنامیم. علاوه براین، فقط از طریق عقل است که نظامِ «واقعیّت» را می‌توان شناخت.

رواقیان توجّه و دقّت وافری به مسألهٔ ملاك حقیقت[۳۳] مبذول داشتند. آنان اعلام کردند که این ملاك صورت خیالیِ ادراك شده (فانتازیا کاتالِپتیکه)، ادراك یا تصوّر درك کننده[۳۴] است. بنابراین ملاك حقیقت در خود ادراك قرار دارد، یعنی در ادراکی که نفس را وادار به موافقت می‌کند، یعنی نسبت به همهٔ نیّات و مقاصد در ادراك روشن. (این قول به دشواری با این نظر سازگار است که تنها علم است که به ما معرفت یقینی دربارهٔ «واقعیّت» می‌دهد.) مع ذلك، این إشکال پیش می‌آید که نفس می‌تواند از موافقت با آنچه به طور عینی یك ادراك حقیقی است خودداری کند. بدین گونه وقتی که آلْکِسْتیس[۳۵] از عالَم اهل قبور (تحت الارض) برای آدْمِتوس[۳۶] ظاهر شد، شوهرش ادراك روشنی از او داشت، مع هذا نسبت به این ادراك روشن به علّت موانع ذهنی، یعنی این اعتقاد که مردگان دوباره زنده نمی‌شوند، موافقت نداشت، درحالی که از سوی دیگر ممکن است خیالات و اشباح فریب آمیز مرده موجود باشد. نظر به این گونه اعتراض رواقیان متأخّر، چنانکه سکستوس امپیریکوس[۳۷] به ما می‌گوید، به ملاك حقیقت این را اضافه کردند «که مانعی برای آن نباشد». اگر به طور عینی و واقعی سخن گوییم، ادراك آلْکِسْتیسِ مُرده ارزش یك ملاك حقیقت را دارد ــ زیرا آن به طور عینی یك صورت خیالیِ ادراك شده (کاتالپتیکه فانتازیا = فانطاسیا) است ــ امّا اگر به طور ذهنی سخن گوییم، آن نمی‌تواند بدین عنوان عمل کند، به علّت اعتقادی که همچون یك مانع ذهنی عمل می‌کند.[۳۸] این سخن به جای خود درست، لیکن إشکالِ تحقیق و تعیینِ اینکه چه وقت مانعی وجود دارد و چه وقت وجود ندارد هنوز باقی است.

۳. جهانشناسی رواقی

رواقیان در جهانشناسی خویش به هراکلیتُس برای نظریهٔ «لوگوس» و نظریهٔ «آتش» به عنوان جوهر جهان متوسّل شدند؛ لیکن عناصری نیز هست که از افلاطون و ارسطو اقتباس کردند.

---

32. virtually innate ideas 33. criterion of truth 34. apprehensive perception or representation 35. Alcestis 36. Admetus 37. Sextus Empiricus

۳۸. سکستوس امپیریکوس، *برضدّ ریاضی‌دانان*، ۷، ۲۵۴ به بعد.

بدین ترتیب مفاهیم بذرگونه (لوگوی اِسپرِماتیکوی) به نظر می‌رسد که نوعی انتقالِ نظریّهٔ مثالی به زمینهٔ مادّی باشد.

بنابر نظر رواقیان در «واقعیّت» دو اصل وجود دارد، فعل (تو پویون) و انفعال (تو پاسخون). امّا این همان ثنویّتی[۳۹] نیست که در نزد افلاطون می‌یابیم، زیرا اصل فعّال (تو پویون) روحی نیست بلکه مادّی است. در واقع اصلا بسختی ثنویّت و دوگانه‌انگاری است، زیرا هردواصل مادّی‌اند، و با هم یك «کلّ» را تشکیل می‌دهند. بنابراین نظریهٔ رواقی یك ماتریالیسم یگانه‌انگار[۴۰] است، ولو آنکه این نظریّه به نحو منطقی و سازگار مورد اعتقاد نیست. اینکه نظرِ زنون چه بود نامعلوم است، لیکن کلئانتس و خروسیپوس ظاهراً آن دوعامل را به عنوان نهایةً یکی و عین هم ملاحظه کرده‌اند.

«همه چیز اجزاءِ یك کلّ شگفت‌انگیز است،
که جسمش طبیعت و روحش خداست.»[۴۱]

اصل منفعل مادّهٔ عاری از کیفیّات است، و حال آنکه اصل فعّال عقل درونی یا خداست. زیبایی طبیعی یا غائیّت در طبیعت نشانهٔ وجود یك اصل فکر در جهان است، یعنی خدا که به عنایت و مشیّت خود همه چیز را برای خیر انسان مرتّب کرده است. به علاوه، از آنجا که عالیترین پدیدهٔ طبیعت، یعنی انسان، دارای شعور و آگاهی است، ما نمی‌توانیم فرض کنیم که کلّ عالَم فاقد شعور وآگاهی است، زیرا کلّ نمی‌تواندکمتر ازجزء کامل باشد.بنابراین خداعلم وآگاهی عالَم است. با وجود این، خدا، مانند جوهری که برآن کار می‌کند، مادّی است. «(زنون) به هیچ وجه نمی‌توان گفت که چیزی می‌تواند از آن (یعنی از آن طبیعت) به وجود آید که بی جسم باشد ــ و همچنین آنچه فاعل یا منفعل است نمی‌تواند جِسم نباشد.»[۴۲] «موجوداتی هستند که فقط جسم نامیده می‌شوند.»[۴۳] رواقیان همچون هراکلیتس «آتش» را گوهر همهٔ اشیاء شمردند. خدا «آتش» (پور تِخنیکون: آتش فعّال) است، که درونی جهان است (روحی که تمام جهان را فراگرفته است)، لیکن او در عین حال مبدأ اوّلی است که از او عناصر زمخت‌تر، که عالَم مادّی را می‌سازند، سرچشمه می‌گیرند. این عناصر زمختتر از خدا ناشی می‌شوند و سرانجام دوباره در او حل می‌گردند، به طوری که همهٔ آنچه وجود دارد یا آتش نخستین است ــ خدا فی نفسه ــ یا خدا در حالات مختلف خود. هنگامی که جهان در حال هستی است خدا نسبت به آن به منزلهٔ

---

39. dualism 40. monistic materialism

۴۱. پوپ، *تحقیق دربارهٔ انسان*، ۱، ۲۶۷. ۴۲. سیسرون، *آکادمی جدید (متأخر)*، ۱، ۱۱، ۳۹.

۴۳. پلوتارك، *دربارهٔ یادداشتهای عمومی برضدّ رواقیان*، ۱۰۷۳ هـ.

نفس نسبت به بدن است، یعنی نفس عالَم است. او چیزی بکلّی غیر از گوهر جهان، یعنی جسم او، نیست، لیکن گوهری عالیتر و اصل محرّك و صورت دهنده است؛ مادّهٔ زمختی که عالَم از آن ساخته شده است خودْ بی حرکت و بیِ صورت است، هرچند قابل دریافت همه گونه حرکت و صورت است. «برای زنون و تقریباً برای بقیهٔ رواقیان به نظر می‌آید که اثیر[۴۴] برترین خداباشد که دارای عقل است و به وسیلهٔ آن همهٔ موجودات تدبیر می‌شوند.»[۴۵]

بنابراین خدا، هُـ لوگوس، اصل فعّال است که در خود صور فعّال همهٔ اشیاءِ موجود را دارد، این صور همان لوگوی اسپرماتیکوی (مفاهیم بذرگونه یا مبادی مولّد) اند. این صورِ فعّال ـــ امّا مادّی ـــ به اصطلاح «بذرهایی» هستند، که توسّط آنها فعّالیتی که از آن اشیاءِ فردی به عنوان عالَم به وجود می‌آیند بسط و گسترش می‌یابد؛ یا بهتر بگوییم آنها بذرهایی هستند که خود را در صور اشیاءِ فردی آشکار می‌کنند. (مفهوم لوگوی اسپرماتیکوی در فلسفهٔ نوافلاطونی و در نزد اگوستین، زیرنام مفاهیم بذری،[۴۶] دیده می‌شود.) در گسترش بالفعل جهان قسمت بخار و دمهٔ آتشین، که خدا شامل آن است، به هوا تغییرشکل می‌یابد و از هوا آب پدید می‌آید. از قسمت آب خاك ناشی می‌شود، در حالی که یك قسمت دوّم آب باقی می‌ماند و یك قسمت سوّم به هوا مبدّل می‌گردد، که از طریق ترقیق و تلطیف آن آتش نخستین حاصل می‌شود. بدین سان «جسم» خدا به وجود می‌آید.

و امّا هراکلیتس، چنانکه دیدیم، به احتمال قوی هرگز نظریهٔ حریق جهانی را، که در آن کلّ عالَم به آتشِ نخستین، که از آن متولّد شده بود، بازمی‌گردد، تعلیم نکرده است. با وجود این رواقیان یقیناً یا نظریّهٔ حریق جهانی (اِکپوروزیس) را که برطبق آن خدا به عالم صورت می‌دهد و سپس آن را از طریق یك احتراق جهانی به خود بازمی‌گرداند اضافه کردند، به طوری که سلسلهٔ بی‌پایانی از ساختنها و خراب کردنهای عالَم وجود دارد. به علاوه، هر عالَم جدید در همهٔ جزئیات به عالَم پیشین شباهت دارد، مثلاً هر انسان فردی در هر عالم متوالی ظاهر می‌شود و افعالی مشابه آنچه در هستی پیشین خود انجام داده است انجام می‌دهد. (مقایسه کنید با اندیشهٔ «بازگشت جاودانیِ»[۴۷] نیچه.) رواقیان در موافقت با این اعتقادْ آزادی انسان را انکارمی‌کردند، یا بهتر بگوییم آزادی برای آنان به این معنی بود که کسی آگاهانه و از روی قصد، یعنی با رضایت، آنچه را به هر تقدیر انجام خواهد داد انجام دهد. (این سخن تا اندازه‌ای

---

۴۴. aether: مادهٔ سیّالِ قابل انقباض و انبساط که فضا را پُرکرده ودر همهٔ اجسام نافذ است. ـــ م.

۴۵. سیسرون، آکادمی قدیم، ۲، ۴۱، ۱۲۶.

46. rationes seminales

47. Eternal Recurrence

اسپینوزا را به یاد می‌آورد.) این استیلای ضرورت را رواقیان تحت مفهوم سرنوشت و تقدیر (هِیْمارمِنِه) بیان کردند، لیکن سرنوشت وتقدیر چیزی غیر ازخدا و عقل کلّی نیست، یا متفاوت با مشیّت و عنایت الهی (پرونویا) که همهٔ امور را به بهترین وجه مقدّر می کند نیست. سرنوشت و تقدیر و مشیّت و عنایت فقط جنبه‌های گوناگون خدا هستند. امّا این جبر جهانشناختی با اصرار و پافشاری آنان بر آزادی درونی دگرگون شد، به این معنی که انسان می تواند حکم خود دربارهٔ حوادث و نحوهٔ تلقّی خود از حوادث را با این امر تغییر دهد که حوادث را تجلّیِ «ارادهٔ خداوند» ببیند و از آنها استقبال کند. به این معنی انسان آزاد است.

از آنجا که رواقیان معتقد بودند که خدا همهٔ اشیاء و امور را به بهترین وجه مقدّر می کند، باید شرّ موجود در عالم را تبیین می کردند یا لااقل آن را با نظر «خوش بینانه»[48] خود هماهنگ کنند. خروسیپوس مخصوصاً إشکال همیشگی تنظیمِ و ترتیب بحث در عدل الهی[49] را برعهده گرفت، و به عنوان عقیدهٔ بنیادی خود این نظریّه را اتخاذ کرد که نقص افراد به کمال کلّ کمک می کند. نتیجه این می شود که وقتی که به اشیاء از دید سرمدیّت[50] نگاه شود واقعاً شرّی وجود ندارد. (اگر در اینجا اسپینوزا را به یاد می آوریم، لایبنیتس[51] نیز به خاطر می آید، نه تنها به واسطهٔ مذهب خوش گمانی رواقیان، بلکه همچنین به سبب این نظریّه شان که هیچ دو پدیدهٔ فردیِ طبیعت کاملا همانند نیستند.) خروسیپوس، در چهارمین کتاب خود راجع به مشیّت و عنایت الهی، استدلال می کند که خوبیها بدون بدیها نمی توانند وجود داشته باشند، زیرا از یك جفت ضد هیچ یك نمی تواند بدون دیگریِ موجود باشد، به طوری که اگر یکی را از میان بردارید، هردو را از میان برداشته اید.[52] یقیناً در اینِ سخن مقدار زیادی حقیقت هست. مثلا، هستیِ یك مخلوق محسوس که مستعدّ احساس لذّت است همچنین مستلزم استعداد برای احساس درد نیز هست ــ مگر اینکه، البتّه، خداوند طور دیگری مقدّر کند؛ لیکن ما اکنون از حالت طبیعی امور سخن می گوییم نه از مشیّتهای الهی بیرون از جریان عادی امور. وانگهی، ازدرد هر چند به عنوان یك شرّ سخن رفته است، درجنبهٔ خاصّی به نظر می رسد که یك خیر باشد. مثلا، با توجّه به امکان فساد دندانها، درد دندان به نظر می آید که یك خیر یا مصلحت مسلّم باشد. فقدان نظم صحیح در دندانها یقیناً یك شرّ است، لیکن ــ با توجّه به امکان فساد ــ حال ما بدتر خواهد بود اگر درد دندان غیرممکن می بود، زیرا درد دندان همچون یك علامت خطر ما را آگاه می کند که هنگامِ آن است که دندانهای خودرا توسّط یك دندان پزشك مورد معاینه قرار دهیم. به

---

48. optimism 49. theodicy 50. sub specie aeternitatis 51. Leibniz

۵۲. درنظر گلیوم (Gellium)، *شبهای آتن*، ۶، ۱.

همین منوال، اگر ما هرگز احساس گرسنگی ـــ یك درد ـــ نمی کردیم ممکن بود سلامت خود را به سبب تغذّی ناکافی خراب کنیم. خروسیپوس این را به وضوح دریافت و استدلال کرد که برای انسان خوب است که سرش دارای ساختمان ظریف و حسّاس باشد، هرچند همین امرِ ساختمان ظریف و حسّاس آن در عین حال متضمن آن است که ازضربهٔ نسبةً خفیفی صدمه ببیند.

امّا اگر شرّ جسمانی مشکل چندان بزرگی نیست، دربارهٔ شرّ اخلاقی چه می توان گفت؟ بنابر نظر رواقیان هیچ فعلی فی نفسه شرّ و مستوجب توبیخ نیست: آنچه فعل را شرّ می سازد قصد و نیّت، یعنی وضع اخلاقی فاعلی است که فعل از او سر می زند. فعل به عنوان یك موجود فیزیکی بی تفاوت و بی طرف است. (اگر این سخن به این معنی گرفته شود که نیّت خوب هر فعلی را موجّه می سازد، پس چنین فعلی از مقولهٔ اخلاقی است: یا خوب خواهد بود یا بد ـــ هرچند اگر فاعل فعل بدی را با نیّت خوبِ صادقانه درحال جهلِ بدون تقصیرِ این امر که آن فعل ضدّ عقل سلیم است انجام دهد، آن فعل فقط از جنبهٔ مادّی[۵۳] شرّ است و فاعل فعل متهم به گناه صوری (قانونی و رسمی) نیست.[۵۴] معذلك، اگر آن فعل صرفاً فی نفسه، به عنوان یك موجود مثبت، جدا از خصیصه اش به عنوان یك فعل انسانی، درنظر گرفته شود، درآن صورت خروسیپوس حق دارد که می گوید چنین فعلی من حیث هو شرّ نیست ـــ در واقع، خیر است. این را که آن (فعل) به خودی خود نمی تواند شرّ باشد، به آسانی می توان با مثالی ثابت کرد. فعل فیزیکی، عنصر مثبت، چه وقتی که یك انسان به قتل می رسد و چه وقتی که دراثنای جنگ عادلانه ای کشته می شود دقیقاً یکسان است. آنچه شرّ اخلاقی است عنصر مثبت در قتل یعنی آن فعلی نیست که صرفاً به طور انتزاعی ملاحظه می شود. شرّ اخلاقی، که دقیقاً به عنوان شرّ اخلاقی ملاحظه می شود، نمی تواند یك موجود مثبت باشد، زیرا دراین صورت عیب آن متوجّه خیر خالق، مبدأ و منشأ تمام وجود، خواهد شد. شرّ اخلاقی اساساً عبارت است از فقدان نظم صحیح در ارادهٔ انسان، که، درفعل بدِ انسان، ناهماهنگ با عقل سلیم است.) باری، اگر آدمی می تواند نیّت خوب و صحیح داشته باشد، همچنین می تواند نیّت نادرست داشته باشد؛ از این رو، در قلمرو اخلاقی نیز اضداد کمتر از قلمرو فیزیکی مستلزم یکدیگر نیستند. خروسیپوس

53. materialiter

۵۴. یك فعل، یعنی یك فعل انسانی، که از ارادهٔ آزاد (اختیار) فاعل انسانی صادر می شود برحسب آنکه به طور عینی با عقل سلیم سازگار باشد یا نباشد از جنبهٔ مادّی (یا از لحاظ عینی) خیر یا شرّ است. نیّت آگاهانهٔ فاعل نمی تواند خصیصهٔ عینی یا مادّیِ یك فعل انسانی را تغییر دهد. ولو آنکه، در مورد یك فعلِ به طور عینی شر، ممکن است او را از گناهان صوریِ (رسمی و قانونی) اخلاقی معذور دارد.

می‌پرسد چگونه می‌توان شجاعت را جدا از جُبن و ترسویی یا عدالت را جدا از بیعدالتی فهمید؟ درست همان طور که استعداد احساس لذّت مستلزم استعداد الم است، همین طوراستعداد عادل بودن مستلزمِ احساس ناعادل بودن است.

تاآنجا که خروسیپوس صرفاً می‌خواست بگوید که استعداد برای فضیلتْ در واقع مستلزم استعداد برای رذیلت است، حقیقتی را بیان می‌داشت، زیرا برای انسان در وضع و حال کنونیش دراین دنیا، با درك محدودش از **خیر اعلیٰ**[55]، آزادیِ پرهیزکار بودن مستلزم آزادی ارتکاب گناه است، به طوری که اگر داشتنِ آزادیِ اخلاقی چیزخوبی برای انسان است و اگر توانایی انتخاب آزادانهٔ فضیلت بهتر است (ولو آنکه این مستلزم امکان رذیلت باشد) تا اصلا آزادی نداشتن، از امکان وحتّی از وجود شرّ اخلاقی در جهان نمی‌توان هیچ دلیل معتبری علیه مشیّت و عنایت الهی استنتاج کرد. امّا تا آنجا که خروسیپوس این مطلب را می‌رساند که حضور فضیلت دراین جهان بالضروره مستلزم حضور ضدّ آن است، مبتنی براین دلیل که اضداد همیشه مستلزم یکدیگرند، چیزی را می‌رساند که خطا ونادرست است، زیرا آزادی اخلاقی انسان، در حالی که مستلزم **امکان** رذیلت در این زندگی است، بالضروره مستلزم فعلیّت آن نیست. (دفاع برای شرّ اخلاقی، همچنانکه برای شرّ فیزیکی، که عبارت است از این قول که خیر به واسطهٔ حضور شرّ برجسته‌تر جلوه می‌کند، اگر مورد تأکید و اصرارقرار گیرد، ممکن است همان نظر خطا و نادرست را برساند. با توجّه به نظم کنونی عالَم، یقیناً بهتر است که انسانْ آزاد، و بنابراین **قادر** به گناه کردن، باشد تا اینکه بدون آزادی باشد؛ لیکن بهتر این است که انسان آزادی خود را برای انتخاب اعمال فضیلت آمیز به کاربرد، و بهترین وضع عالَم این خواهد بود که همهٔ آدمیان همواره آنچه را حق و درست است انجام دهند، ولو حضوررذیلت بتواند خیر را برجسته‌تر جلوه دهد.)

خروسیپوس به این اندازه کامیاب نبود وقتی که این امر را مورد بررسی قرار می‌داد که آیا بدبختیهای خارجی نمی‌تواند ناشی از سهو و فروگذاری مشیّت الهی باشد، مانند هنگامی که حوادث جزئی و ناچیز درخانوادهٔ بزرگی که به طور کلّی خوب اداره و تدبیر می‌شود، به واسطهٔ نوعی غفلت و فراموشی اتّفاق می‌افتد؛[56] امّا وی بحق دریافت که آن شرور طبیعی که برای خیررخ می‌دهد ممکن است به یك نعمت مبدّل شود، هم برای فرد (از طریق طرز برخورد درونیش نسبت به آنها) و هم برای بشر به طور کلّی (مثلا ازطریق برانگیختن تحقیق و پیشرفت

---

55. Summum Bonum

۵۶. پلوتارك، *دربارهٔ تناقضات رواقیان*، ۱۰۵۱ ج.

پزشکی). به علاوه، التفات به این نکته جالب توجّه است که خروسیپوس دلیلی ارائه می‌دهد که بعدها مثلا درفلسفهٔ نوافلاطونی، اگوستین، بارکلی[۵۷] و لایبنیتس دوباره مطرح می‌شود، دایر بر اینکه شرّ درجهان خیر را برجسته‌تر می‌سازد، درست همان گونه که مقابلهٔ نور وسایه در یك تصویر خوش آیند و دلگشاست یا، مثال واقعیی که خروسیپوس به کار گرفته است بیاوریم، که «کمدیها در خودْ اشعارِ چرند و مضحك دارد که، هرچند فی حدّ ذاته بد است، با وجود این لطف خاصّی به تمامی نمایش می‌دهد.»[۵۸]

در اشیاءِ بیجان (غیرآلی) عقل کلّی یا روح (پنوما) کلّی به عنوان یك قوّه (هِکْسیس) یا اصل جاذبهٔ (التصاق) ذرّات عمل می کند، و این امر همچنین برای گیاهان ــ که نفس ندارند ــ صادق و معتبر است هرچنددرآنها این قوّه (هِکسیس) نیروی حرکت دارد و تا مرتبهٔ طبیعت (فوزیس) بالا رفته است. در حیوانات نفس (پسوخه) وجود دارد، که خود را در نیروهای تخیّل (فانتازیا) و غریزه (هورنه) نشان می‌دهد، و در موجودات انسانی عقل هست. بنابراین نفس انسان شریفترینِ نفوس است: در واقع نفس آدمی جزئی از «آتش» الهی است که هنگام آفرینش آدمیان نزد آنان فرود آمده و سپس نسل به نسل منتقل شده است، زیرا نفس هم، مانند هرچیز دیگر، مادّی است. رهبری کننده (تو هِگِمونیکون) یا جزءِ حکمفرمای نفس، برطبق نظرخروسیپوس جایگاه خود را در قلب دارد، ظاهراً به اینِ دلیل که صوت، که بیان فکر است، از قلب ناشی می شود. (بعضی دیگر ازرواقیان سر را محلّ تو هِگِمونیکون [خرد رهبری کننده] دانستند.) فناناپذیری شخصی در نظام رواقیان بدشواری ممکن است، و رواقیان پذیرفتند که تمام نفوس به آتش نخستین در حریق جهانی بازمی گردند. تنها نزاع برسر این موضوع بود که چه نفوسی پس ازمرگ تا حریق جهانی باقی می‌مانند؛ ودرحالی که کلئانتس این را برای همهٔ نفوس انسانی صادق ومعتبر دانست، خروسیپوس آن را تنها در مورد نفوس خردمند پذیرفت.

دریك نظام یگانه‌انگارانه (اصالت وحدت) مانند نظام رواقیان ما بسختی منتظریم که طرز تلقّیی دربارهٔ هواخواهی ودلبستگی شخصی به مبدأ الهی بیابیم؛ امّا حقیقت امر این است که چنین تمایلی مسلّماً آشکار و هویداست. این تمایل مخصوصاً درنیایش (سرود حمد و ثنای) مشهور کلئانتس خطاب به زئوس پیدا و معلوم است:

ای خدای پُرجلال و شکوه، که ترا با نامهای بسیار می‌خوانند،

---

57. Berkeley

۵۸. پلوتارك، *دربارهٔ یادداشتهای عمومی علیه رواقیان*، ۱۰۶۵ د؛ مارکوس اورلیوس، به خویشتن، دفتر ششم، ۴۲.

ای پادشاه بزرگ طبیعت، که در طی زمان بی‌پایان ذات تو همان است که بوده؛
ای خدای توانا، ای زئوس، که همه چیز تحت فرمانِ به حقّ تست،
تو را می‌ستایم زیرا به سوی تست
که همه آفریدگانت در همه جا تو را می‌خوانند.
در میان همهٔ موجوداتی که درراههای پهناور زمین به این سو و آن سو سرگردانند،
تنها ما فرزندان توئیم.
که به هرجا که می‌رویم صورت ترا با خود داریم.
ازاینروست که من اینك با سرود ستایش قدرت ترا نشان خواهم داد.
ببین! آن آسمانی که گِرد زمین همواره می‌چرخد،
پیرو فرمان تست و او نیز ترا ثنا می‌گوید
دست غلبه‌ناپذیر تو، همچون مشعلداری، مشعل فروزان،
شمشیر دو دم را که قدرت جاودانش
در سراسر آنچه طبیعت به روشنایی (خورشید) می‌بخشد، در ارتعاش است
جولان می‌دهد؛
این ناقل کلمهٔ کلّی و عامّ، که در همه چیز
در جریان است، و در پرتو انوار آسمانیِ
ستارگان بزرگ و کوچك می‌درخشد. ای پادشاه پادشاهان
در سراسر اعصار بی پایان، ای خدایی که با مشیّتت
آنچه را که روی زمین یا در دریا درحرکت است
یا در پهنهٔ بی‌پایان و رفیع آسمان وجود دارد،
پدید می‌آوری، بجز آنچه گناهکار فریفته مرتکب می‌شود.
تو قادری کژیها را اصلاح کنی؛
بی نظمی برای تو نظم است و در چشم تو
مغضوب محبوب است، تویی که
امور شرّرا با امور خیر هماهنگ ساخته‌ای،
تا در همه چیز جاودانه یك کلمه وجود داشته باشد.
آری، یك کلمه ــ که دریغا! ندایش را بدکاران تحقیر می‌کنند؛
بدکارانی که تشنهٔ خیرند، لکن روح آنان توان خود را از دست داده است؛
مع‌هذا چشم دارند و نمی‌بینند و گوش دارند و نمی‌شنوند

قانون عامّ خدا را، که کسانی که،
به چراغ عقل هدایت شده و گوی سعادت برده اند دربرابر آن سرتعظیم فرود می آورند.
دیگران چون تعقّل نمی کنند، بنا به خواهش دل خویش
به دنبال همه گونه گناه می‌روند و برای شهرتی ناچیز
بیهوده در عرصهٔ شهرت تلاش می کنند:
دیگران به حدّ افراط در پی ثروت می افتند،
یا هرزه در پی لذائذ جسمانی می‌روند.
و با دست خالی به این سو و آن سو می‌دوند،
و همواره خیر می‌جویند و شرّ می‌یابند.
ای زئوس، ای جمال مطلق، که تاریکی تاریکیها از توست،
و اخگرت در برق ابرها می‌درخشد؛
فرزندان خود را از سُلطهٔ کشندهٔ خطا رهایی بخش:
تاریکی را از نفوس آنان بزدای:
به آنان فیض وصول به معرفت عطا فرما؛
زیرا معرفت است که تو را در فرمانروایی بر همه چیز
نیرومند ساخته است و تو با عدالت برهمهٔ امور حکم می‌رانی.
ما که به لطف تو به عزّت رسیده ایم ترا عزیز می‌داریم،
ما پیوسته با نیایشهای خود آثار تو را می ستاییم،
ستایشی در حدّ موجودات فانی؛ و هیچ پاداشی
حتّی برای خدایان، بالاتر از پرستش عادلانهٔ تو نیست
ای قانون لایزال جهان.[۵۹]

امّا این طرز تلقّی و حالتِ هواخواهی شخصی نسبت به مبدأ اعلی ازطرف بعضی ازرواقیان بدین معنی نیست که آنان دین عامّه را رد کردند؛ برعکس، آن را تحت حمایت خویش گرفتند. زنون در واقع می گفت که دعاها و قربانیها بی‌فایده اند، لیکن با وجود این رواقیان تعدّد

۵۹. ترجمهٔ انگلیسی از دکتر جیمز اَدَم، منقول در *رواقی و اپیکوری* ِ هیکس (Hicks)، صفحات ۱۴ـ۱۶ (Longmans، ۱۹۱۰). (ترجمهٔ فارسی این اشعار ــ جز بعضی الفاظ و عبارات ــ از آقای دکتر علیمحمد کاردان، از روی ترجمهٔ فرانسوی آن است. ــ م.)

خدایان[۶۰] را با این دلیل توجیه می کردند که یك مبدأ یا زئوس خود را در پدیده ها، مثلا اجرام سماوی، متجلّی می سازد، به طوری که تعظیم و تکریم الهی به علّت این تجلّیات است ــ حُرمت و احترامی که همچنین باید به انسانِ خدایی شده یا «قهرمانان» گسترش یابد. به علاوه، مذهبِ رواقی برای سروشهای غیبی و وخشها [از معبد دِلفی] محلّ و مقامی یافت. این امر واقعاً نباید باعث تعجّب زیاد شود، اگر بیندیشیم که رواقیان به اصل موجَبیّت[۶۱] (وجوب ترتّب معلول بر علّت) عقیده داشتند و برآن بودند که همهٔ اجزاء و حوادث جهان با یکدیگر ارتباط متقابل دارند.

۴. اخلاق رواقی

اهمّیّت قسمت اخلاقیِ فلسفه را در نزد رواقیان می توان به وسیلهٔ توصیف و تشریح فلسفه ای که سنکا[۶۲] ارائه داده است مجسّم کرد. البتّه سنکا به حوزهٔ رواقی متأخّر متعلّق است، مع هذا تأکیدی که وی بر فلسفه به عنوان علم رفتار نهاده است قبلا نیز در مذهب رواقی اوّلیه وجود داشته است. «فلسفه چیز دیگری نیست غیر از طریقه ای برای درست زیستن، یا علمی برای شرافتمندانه زندگی کردن یا هنری برای به سرآوردن زندگانی درست. اشتباه نمی کنیم اگر بگوییم که فلسفه عبارت است از قانونی برای برگزار کردن یك زندگی خوب و شرافتمندانه و هرکسی که خود را در زندگانی به این قاعده مقیّد سازد، فراخور آن نام است.»[۶۳] بنابراین فلسفه اوّلا و اصلا با رفتار سروکار دارد. و امّا غایت زندگی، یا سعادت (اویدایمونیا)، عبارت است از فضیلت (به معنی رواقی این کلمه)، یعنی در زندگی طبیعی یا زندگی برطبق طبیعت (هومولوگومنوس ته فوزئی زِن: زیستنِ بر وفق طبیعت)، یعنی موافقت فعل انسان با قانون طبیعت، یا موافقت ارادهٔ انسانی با ارادهٔ الهی. از این جاست شعار مشهور رواقی، «زندگی بر وفق طبیعت». برای انسان خود را با قوانین جهان به معنی وسیع تطبیق دادن یا رفتار خود را با طبیعت ذاتی خویشتن، یعنی عقل، تطبیق دادن یکسان است، زیرا جهان تحت حکومت قانون طبیعت است. درحالی که رواقیانِ قدیم دربارهٔ «طبیعت»، طبیعتی (فوزیس) که انسان باید از آن پیروی کند، بیشتر به عنوان طبیعت جهان فکر می کردند، رواقیانِ متأخّر ــ از خروسیپوس به بعد ــ متمایل بودند که طبیعت را از دیدگاهی انسان انگارانه تر[۶۴] تصوّر کنند.

بنابراین مفهوم رواقیِ زندگی بر وفق طبیعت با مفهوم کلبی قدیم، چنانکه دررفتار و تعلیم

---

60. polytheism 61. determinism 62. Seneca

۶۳. سنکا، قطعهٔ ۱۷.

64. anthropological

دیوگنس مجسّم بود، فرق می کند. در نظر کلبیان «طبیعت» بیشتر به معنی اوّلی و غریزی و فطری بود، و بنابراین زندگی برطبق طبیعت مستلزم تحقیرِ عمدیِ قراردادها و سنن جامعهٔ متمدّن بود، تحقیری که دررفتار غریب و غیرمعمول و غالباً دور از ادب آنها نمودار می شد. برعکس، در نظر رواقیان، زندگی برطبق طبیعت به معنی زندگی بر وفق اصلی بود که در طبیعت فعّال است، یعنی لوگوس، اصلی که نفس انسانی درآن شریك و سهیم است. بنابراین غایت اخلاقی، برطبق نظر رواقیان اساساً عبارت است ازمتابعت از نظم معیّن ومقرّر الهیِ عالَم، و پلوتارك ما را آگاه می سازد که یك اصل کلّی خروسیپوس این بود که همهٔ پژوهشهای اخلاقی با ملاحظه و بررسی نظم و ترتیب جهان آغاز می شود.[۶۵]

غریزهٔ بنیادینی که طبیعت در حیوان جای داده است غریزهٔ صیانت ذات است، که در نظر رواقیان تقریباً همان چیزی است که ما تکامل خود یا توسعه و پیشرفت خود می نامیم. و امّا انسان ازموهبت عقل برخوردار است، قوّه ای که به او امکان می دهد تا بر جانوروحشی تفوّق یابد: بنابراین برای انسان «زندگی بر وفق طبیعت حقّاً باید به معنی زندگی برطبق عقل فهمیده شود. از این رو تعریف زنون از غایت [زندگی] همان زیستن در انطباق وسازگاری با طبیعت است، که به معنی داشتنِ زندگیِ با فضیلت است، زیرا به فضیلت است که طبیعت رهنمون می شود. از سوی دیگر زندگی فضیلت آمیززندگیی است که با تجربهٔ ما ازسیر وجریان طبیعت توافق و تطابق دارد، زیرا طبایع انسانی ما جز اجزائی از طبیعت جهانی نیست. بدین ترتیب غایت و هدف عبارت است از زندگیی که از طبیعت پیروی می کند، که منظور از آن نه تنها طبیعت خود ماست، بلکه طبیعت جهان است، حیاتی که در آن ما کاری نمی کنیم که عقل کلّی، یعنی عقل صحیح، که در همهٔ اشیاء نفوذ دارد و با زئوس، رهبر و حاکم جهان، یکی است ممنوع کرده است.»[۶۶] بیان دیوگنس لائرتیوس از تعلیم اخلاقی رواقیان بدین گونه حاکی از آن است که فضیلتْ زندگی برطبق طبیعت است، و حال آنکه زندگی درانطباق با طبیعت برای انسان زندگی برطبق عقل صحیح است. (چنانکه دیگران خاطرنشان کرده اند، این سخن چندان چیزی به ما نمی گوید، زیرا این اقوال که زیستن بر وفق طبیعت معقول است وزندگی کردن بر وفق عقلْ طبیعی است چندان کمکی به تعیین محتوا و مضمون فضیلت نمی کنند.)

ازآنجا که رواقیان معتقد بودند که هرچیزی بالضروره مطیع قوانین طبیعت است، این ایراد پیش می آید: «چه فایده دارد گفتن این سخن به انسان که از قوانین طبیعت اطاعت کند وقتی که چاره ای جز این کار ندارد؟» رواقیان جواب می دادند که انسان عقلانی است و بنابراین، هرچند

۶۵. پلوتارك، دربارهٔ *تناقضات رواقیان*، ج. ۹ (۱۰۳۵ الف).

۶۶. دیوگنس لائرتیوس، ۷، ۸۶ به بعد.

درهرحال از قوانین طبیعت پیروی می کند، از این امتیاز برخوردار است که این قوانین را می شناسد و آگاهانه آنها را می پذیرد. از این رو در اندرز و ترغیب اخلاقی قصد و غرضی هست: انسان آزاد است که حالت درونی خود را تغییر دهد. (البته این مستلزم تغییر موضع جبری مذهبانه است، حدّ اقلِ آنچه درباره اش می توان گفت ــ لیکن در آن صورت هیچ جبری مذهبی واقعاً منطقی وسازگار با خود نیست یا نمی تواند باشد، و رواقیان از این قاعده مستثنیٰ نیستند.) نتیجه اینکه، اگر دقیقاً سخن گوییم، هیچ فعلی فی نفسه درست یا نادرست نیست، زیرا جبر و موجَبیّت هیچ جایی برای فعل ارادی و مسؤولیّت اخلاقی باقی نمی گذارد، وحال آنکه در یك نظام یگانه انگارانه شر واقعاً فقط وقتی شرّ است که از دیدگاه خاصّی دیده شود ــ **از دید سرمدیّت** همه چیز حق و خیر است. رواقیان ظاهراً، لااقل به طور نظری، این مفهوم را پذیرفته اند که هیچ فعلی فی نفسه نادرست و خطا نیست، چنانکه وقتی زنون قبول کرد که حتی آدمخواری، زنای با محارم یا تمایل به همجنس فی نفسه خطا و نادرست نیست.[۶۷] البتّه منظور زنون ستودن چنین اعمالی نبود: منظور او این بود که فعل فیزیکی بی تفاوت و بی طرف است زیرا شرّ اخلاقی به اراده و نیّت انسان مربوط است.[۶۸] کلئانتس می گفت که موجود انسانی بالضروره طریق سرنوشت را دنبال می کند: «ــ اگر برای تمایل شریرانه، ارادهٔ من تمرّد و شورش کند، باز هم چاره ای ندارم ــ جزاینکه آن را دنبال کنم.»[۶۹] و همین فکر در گفتهٔ مشهور سنکا رخ می نماید. «عوامل قضا و قدر طالب را به مطلوبش می رسانند، و ناطالب را به دنبال خود می کشند.»[۷۰] معذلك، مذهب جبر رواقیان عملا تغییر مهمّی یافت، زیرا این نظریّه که انسان خردمند کسی است که **آگاهانه** طریق سرنوشت را دنبال می کند (نظریّه ای که در گفتهٔ سنکا که هم اکنون نقل شد آمده است). وقتی با اخلاقِ ترغیبی و اندرزدهیِ آنان توأم شود، تا اندازهٔ معیّنی شامل آزادی و اختیار است، چنانکه قبلا اشاره کردیم ــ انسانی آزاد است که حالت درونی خود را تغییر دهد و تسلیم و تفویض را بپذیرد نه شورش و تمرّد را، به علاوه، آنان چنانکه دیدیم مقیاسی از ارزشها را پذیرفتند، و لااقل به طور ضمنی شامل این نکته بود که انسان عاقل آزاد است که ارزشهای برتر را برگزیند و از ارزشهای فروتر پرهیز کند. امّا هیچ نظام جبری نمی تواند عملا سازگار و منطقی باشد، امری که نباید موجب تعجّب شود، زیرا آزادی فعلیّتی است که ما از آن آگاهیم، وحتّی اگر نظراً مورد انکار باشد، دوباره ازراهی دیگر

---

۶۷. فُن آرنیم، *قطعات رواقیان قدیم* ج ۱، صفحات ۵۹ ـ ۶۰ (پیرسون صفحات ۲۱۰ به بعد.)

۶۸. رجوع کنید به اُریگن، برضدّ سلسوس، ۴، ۴۵ (*آباء شناسی یونانی*، ۱۱، ۱، ۱۱۰.)

۶۹. قطعهٔ ۹۱ (پیرسون، *قطعات زنون و کلئانتس*، ۱۸۹۱.)

۷۰. سنکا، *نامه‌ها* ۱۰۷، ۱۱.

داخل می‌شود.

بنابر نظر رواقیان تنها فضیلت است که خیر به معنی کامل کلمه است: هر چیزی که نه فضیلت است و نه رذیلت همچنین نه خیر است و نه شر، بلکه بی‌تفاوت (اَدیاخُرُن) است. «فضیلت یك حالت روحی موافق عقل است، فی نفسه ولنفسه مطلوب است نه به علّتِ امیدی یا ترسی یا محرّکی خارجی.»[۷۱] به سبب این اعتقادِ به فی نفسه و لنفسه مطلوب بودنِ فضیلت بود که اساطیر افلاطونی راجع به پاداشها و کیفرها در حیات دیگر مورد تمسخر خروسیپوس بود. (ما می‌توانیم این قول را با نظریهٔ کانت مقایسه کنیم.) معذلك، رواقیان دربارهٔ این قلمرو متوسّطِ بی تفاوت قبول داشتند که بعضی چیزها مرجّح (پرواِگْمنا) است و بعضی دیگر را باید رد کرد (آپوپرواِگْمنا: مردودات)، در حالی که بعضی دیگر نیز به یك معنیِ دقیقتر بی تفاوتند. این امتیازی برای پرداختن به عمل بود، شاید به بهای [فروگذاشتن] نظریّه، امّا بی شك نظریّهٔ رواقی آن را تقاضا می‌کرد، چرا که فضیلت عبارت است از انطباق با طبیعت. از این رو درمیانِ امورِ اخلاقاً بی‌تفاوت تقسیمی وارد کردند میان (یك) آن اموری که بر وفق طبیعت‌اند و بنابراین می‌توان به آنها ارزشی نسبت داد (تا پرواِگْمنا)؛ (دو) آن اموری که برضدّ طبیعت و بنابراین بی‌ارزش‌اند (تا آپوپرواِگمنا)؛ و (سه) آن اموری که نه دارای ارزش‌اند و نه «بی‌ارزش» (تا آپاکسیا: بی‌ارزشی). به این طریق آنان مقیاسی از ارزشها ساختند. لذّت یك نتیجه یا همراه فعّالیّت است و هرگز نمی‌تواند دریك غایت مطرح شود. دربارهٔ این مطلب همهٔ رواقیان موافق بودند، هرچند همهٔ آنان به اندازهٔ کلئانتس، که معتقد بود که لذّت بر وفق طبیعت نیست، پیش نرفتند.

فضائل اصلی عبارتند از بصیرت اخلاقی (فرونسیس)، شجاعت، خویشتن‌داری یا عفّت، و عدالت. این فضائل یا با هم برپا هستند یا با هم فرومی‌ریزند. به این معنی که کسی که یکی از آنها را دارد دارای همهٔ آنهاست. زنون سرچشمهٔ مشترك همهٔ فضائل را در فرونسیس می‌یافت، و حال آنکه کلئانتس این سرچشمهٔ مشترك را در تسلّط برنفس می‌دانست، و به این ترتیب اِنْکراتیا (تسلّط برنفس) جای فرونسیس را گرفت. امّا علی‌رغم این اختلافات، رواقیان به طور کلّی دراین اصل متّفق بودند که فضائل به نحو پایدار به عنوان تجلّیات یك سیرت واحد با هم مرتبطند، به طوری که حضوریك فضیلت مستلزمِ حضورِ همهٔ فضائل است. درمقابل، آنان فکر می‌کردند که وقتی یك رذیلت موجود باشد، همهٔ رذایل باید موجود باشند، پس سیرت و خصلت، مطلب اصلیِ مورد تأکید است و رفتارِ حقیقةً فضیلت‌آمیز ــ که عبارت از اجرای

---

۷۱. دیوگنس لائرتیوس، ۷، ۸۹.

تکلیف (تو کاثِکون، کلمه‌ای که ظاهراً زنون اختراع کرد، لیکن بیشتر دلالت برآنچه شایان پیروی کردن است دارد تا تکلیف به معنی مورد نظر ما) در روح درستکار است ـــ جز به وسیلهٔ انسان عاقل انجام نمی شود. انسان عاقل بدون انفعالات و تأثرات است، و درآنچه مربوط به این ارزش درونی است در برابر هیچ کس حتی در برابر زئوس سر فرود نمی آورد. به علاوه، او خداوندگار خویشتن است، و می تواند مرتکب خودکشی شود.

اگر همهٔ فضایل این قدر با یکدیگر بسته و پیوسته اند که کسی که دارای یك فضیلت است باید دیگر فضائل را نیز داشته باشد، فرض اینکه در فضیلت درجاتی وجود ندارد کاری آسان است. آدمی یا بافضیلت است، یعنی کاملا با فضیلت، یا اصلا با فضیلت نیست. و این ظاهراً موضع رواقیان پیشین بوده است. بدین ترتیب، بنابر نظر خروسیپوس، انسانی که تقریباً جادّهٔ پیشرفت اخلاقی را پیموده است و هنوز با فضیلت نیست، هنوز آن فضیلتی را که سعادت حقیقی است ندارد. یك نتیجهٔ این نظریّه این است که بسیار کمند کسانی که به فضیلت نائل می شوند و آن هم فقط در اواخر عمر. «انسان در سراسر زندگی، یا به هرحال، در قسمت اعظم آن، در شرارت گام می‌زند. اگر اصلا به فضیلت نائل شود، دیرگاه و در غروب ایّام عمر است.»[۷۲] امّا در حالی که این ایدئالیسم دقیق اخلاقی خصوصیّت مذهب رواقیِ قدیمتر است، رواقیانِ سپس‌تر خیلی بیشتر به مفهوم پیشرفت و ترقّی تأکید کردند، و توجّه خود را وقف جرأت دادن به انسان برای گام نهادن و ادامه دادن در طریق فضیلت ساختند. با قبول اینکه هیچ فردی بالفعل مطابق با ایدئالِ مرد عاقل نیست، آنان نوع بشر را به ابلهان و کسانی که به سوی فضیلت یا حکمت پیش می‌روند تقسیم کردند.

ویژگی اخلاق رواقی، نظریهٔ آنان در مورد انفعالات[۷۳] و تأثّرات[۷۴] است. اینها ـــ یعنی لذّت (هدونه) و غم یا افسردگی و حزن (لوپه) و میل (اِپیتومیا) و ترس (فوبوز) نامعقول و غیرطبیعی اند؛ و بنابراین سخن بیشتر بر سرِ خود را از شرّ آنها رهانیدن و ترغیب و انگیزش حالتی از خونسردی و بی اعتنائی[۷۵] است تا تعدیل و تنظیم آنها. امّا لااقل وقتی که عواطف یا انفعالات به صورت عادت درمی آیند باید آنها را از بین برد. از این روست که در عملِ اخلاق رواقی مخصوصاً عبارت است ازمبارزه با عواطف، یعنی کوشش برای نیل به حالتی از آزادی و حاکمیّت اخلاقی: (با این همه رواقیان تا اندازه ای متمایل به تعدیل این مواضع افراطی بودند، و ما بعضی از آنها را می بینیم که عواطف عقلانی ـــ اویپاثیا ـــ را در انسان عاقل قبول دارند.)

---

۷۲. فُن آرنیم، ۱، ۵۲۹، ص ۱۱۹ (ایضاً سکستوس امپیریکوس، *برضدّ ریاضی‌دانان*، ۹، ۹۰ از کلئانتس.)

73. passions 74. affections 75. Apathy

سخنی چند که از سنکا دراینجا نقل می کنیم طرز تلقّی رواقی را در مورد غلبه برنفس نشان می دهد.

«آن چیست که در امور انسانی بالاترین امر است؟ این امر نه سیطره یافتنِ لشکریان برآبهاست و نه برافراشتن درفشها برسواحل آغشته به خون دریاست، و نه با ترک سرزمین از بهر شناختن ناشناخته‌های اُقیانوسها به کجروی و إعمال زور روی آوردن است، بلکه آن است که آدمی در آینهٔ نفس همهٔ امور را دریابد، زیرا هیچ پیروزی بالاتر از این نیست که آدمی بررذایل فائق آید. چه بسیار کسانی که ملّتها وشهرها را به زیر سلطهٔ خود درآوردند لیکن چه کم خویشتن را. بنابراین چه چیزی والاترین است؟ آیا جان را براوج زر و سیم و وعده‌ها و دلخوشیهای مال و ثروت نشاندن فراخور یکی پنداشتن با آن امری است که تو بدان چشم دوخته‌ای، امری که ارزش دارد که تو آن را آرزو کنی؟ تو که از مصاحبتِ با خدایان اغلب روی می گردانی و به امور دنیوی روی می آوری، نابیناگشتن تو دقیقاً قابل تشبیه با آن کسانی است که چشمهاشان براثر فروغ خورشید تیره وتار شده است. بنابراین والاترین امر کدام است؟ آن، توانستنِ این است که با خوشحالی ناخوشایندها را تحمّل کنی. هرآنچه [برای تو] اتّفاق بیفتد، وانمود کن که تو می‌خواستی برایت رخ دهد. خواه ناخواه می بایستی آن را بخواهی، اگر می‌دانستی که همه چیز بر وفق تقدیر الهی پدید می آید. لذا گریستن و آه و ناله کردن و زاری و خواری نمودن از جهت جهل [به تقدیر] است. برترین امر کدام است؟ این است که هرچه زودتر غسل روان کنی، و این از حقّ موجودی به عنوان شهروند آزاد برنمی‌آید بلکه از حقّ طبیعی است که برمی‌آید. آزاد آن کسی است که از بردگی دوری می جوید. این است امری که به صورت راسخ و بی چون وچرا و به شباروز، همیشه وهم اکنون بدون وقفه و بی تردید اقتضا می کند. بدترین بردگیها خدمتگزاری به خویشتن است، چه آسان است تشخیص اینکه بهترین کار این است که از این دست برداری که چیزهای فراوان برای خود بخواهی. و از این دست بداری که مال و منال برای خود بیندوزی و این را نصب‌العین خود وفراروی سرشت و سالهای عمر خود قراردهی و از خود بپرسی که به چه اباطیلی تن در می‌دهم؟ چه چیزهایی فرومی‌دَمم و چه عرقهایی بر جبین می آورم؟ چه زمینها و چه بازارهایی را زیر پا می گذارم؟ اینها نه نافع و نه پُردوام است.»[۷۶]

۷۶. سنکا، *کتب هفتگانه دربارهٔ طبیعیّات*، کتاب سوم، دیباچه، ۱۰ـ۱۷.

این جنبهٔ اخلاق رواقی ــ یعنی کوشش برای کسب استقلال کامل نسبت به همهٔ اشیاء و امور خارجی ـ میراث کلبی آن را نشان می‌دهد؛ لیکن جنبهٔ دیگری هست، که بدان وسیله به ماورای مذهب کلبی می‌رود و آن نظریّه یا مذهب جهان وطنی[۷۷] است. هر انسانی بالطبع یك موجود اجتماعی است، و زیستن در جامعه یك امر عقل است. امّا عقل طبیعت ذاتی مشترك همهٔ آدمیان است: از این رو فقط یك قانون و یك وطن برای همهٔ آدمیان وجوددارد. تقسیم بشر به کشورهای متخاصم و متنازع باطل و بی معنی است: انسان عاقل شهروند جهان است، نه شهروند این یا آن کشورِ خاص. از این پایه وشالوده نتیجه می‌شود که همهٔ آدمیان خواستار حُسن نیّت ما هستند حتّی بردگان حقوق خود را دارند وحتّی دشمنان حقّی نسبت به لطف و محبت و عفو وبخشش ما دارند. و امّا این تعالی حدود دقیق اجتماعی آشکارا در یگانه انگاریِ نظام رواقی مورد توجّه و التفات بود، لیکن یك پایهٔ اخلاقی برای نظریهٔ جهان وطنیِ رواقی در غریزه یا تمایل اساسیِ صیانت نفس یا حُبّ نفس (اویکیوزیس) یافت می‌شد. البته در وهلهٔ اوّل این تمایل غریزی برای صیانت نفس خود را به صورت حُبّ نفس، یعنی خودْدوستی فرد، نشان می‌دهد. لیکن به معنی دقیق به ماورای خوددوستی گسترش می‌یابد تا شامل همهٔ آنچه متعلّق به فرد، خانواده، دوستان، همشهریان و بالاخره تمامی انسانیّت است بشود. خوددوستی طبیعةً نسبت به آنچه نزدیکتر به فرد قرار دارد نیرومندتراست، و به همان نسبت که متعلّق آن دورتر است ضعیفتر می‌شود، به طوری که کارفرد، از دیدگاه اخلاقی، ترفیعِ حُبّ نفس (اویکیوزیس) به همان اوج شدّت و قوّت درمورد متعلّقات دور است که درمورد متعلّقات نزدیکتر ظاهر می‌شود. به عبارت دیگر، ایدئال اخلاقی وقتی حاصل می‌شود که ما همهٔ آدمیان را چنانکه خود را دوست داریم دوست بداریم یا وقتی که خودْدوستی ما با شدّت مساوی همهٔ امور مربوط به «من»، از جمله انسانیّت به معنی وسیع کلمه، را دربرگیرد.

77. Cosmopolitanism

فصل ۳۷

حوزهٔ اپیکوری

۱. اپیکوروس (ابیقور)[1] بنیانگذار حوزهٔ اپیکوری در سال ۳۴۲/۱ ق. م. در ساموس متولّد شد. وی در ساموس درسهای پامفیلوس[2]، یك افلاطونی، و سپس در تئوس[3] درسهای نوسیفانِس[4] مرید دموکریتوس[5] را استماع می کرد،[6] که علی رغم مجادلاتِ بعدیِ اپیکورُس تأثیر قابل توجّهیِ در او داشت.[7] اپیکوروس در هجده سالگی برایِ خدمت سربازی به آتن آمد، و سپس ظاهراً تمام همّ خود را صرف مطالعه و تحصیل در کولوفن[8] کرد. در سال ۳۱۰ در میتیلِن[9] تعلیم می کرد ــ هرچند بعدها به لامپساکوس[10] منتقل شد ــ و در سال ۳۰۷/۶ به آتن رفت و در آنجا مدرسه و حوزهٔ خود را گشود.[11] این مدرسه در باغ خود اپیکوروس تأسیس شد، و از دیوگنس لائرتیوس آگاهی می یابیم که فیلسوف در وصیّت نامهٔ خود خانه و باغ را برای شاگردان خود به ارث گذاشت. از وضع و حالت مدرسه، اپیکوریان نام **هوی اَپوتون کِپونِ** (آنانی که درباغ بودند) (یعنی شاگردان اپیکوروس) را به دست آوردند. احتراماتی تقریباً الهیِ به اپیکوروس حتّی در دوران حیاتش ادامی شد، و این آیین دینی دربارهٔ بنیانگذار بی شك به علّت این امر است که درست اندیشی[12] (بنیادگراییِ) فلسفی درمیان اپیکوریان بیش از هرمدرسهٔ دیگری مورد اعتقاد بود. شاگردان تعلیمات عمده ای را که داده می شد از

---

1. Epicurus 2. Pamphilus 3. Teos 4. Nausiphanes 5. Democritus

۶. دیوگنس لائرتیوس ۱۰، ۱۴.

۷. سیسرون، *دربارهٔ ذات (ماهیّت) خدایان*، ۱ و ۲۶، ۷۳؛ دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۸.

8. Colophon 9. Mitylene 10. Lampsacus

۱۱. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۲.

12. orthodoxy

برمی گردند.[۱۳]

اپیکوروس نویسنده ای کثیرالتألیف بود (به نظر دیوگنس لائرتیوس وی در حدود ۳۰۰ کتاب نوشت)، لیکن اکثر نوشته های او از میان رفته است. مع ذلك، دیوگنس لائرتیوس سه نامهٔ تعلیمی به ما ارائه داده است که از آن میان نامه هایی که به هرودوتس[۱۴] و مِنوئِکئوس[۱۵] نوشته اصیل شناخته شده است و حال آنکه نامه به پوتوکلس[۱۶] ظاهراً خلاصه ایّ است از نوشتهٔ اپیکوروس که توسّط یکی از شاگردان وی فراهم شده است. قطعاتی نیز از اثر عمده و اصلی او به نام پِری فوزئوس (دربارهٔ طبیعیّات)، از کتابخانهٔ اپیکوریِ پیسو[۱۷] (گویا ل. پیسو باشد، که در ۵۸ ق. م. کنسول بوده است) باقی مانده است.

جانشین اپیکوروس هرمارخوس[۱۸] اهل میتیلن، به عنوان رئیس حوزه بود، و جانشین شخص اخیر نیز پولوستراتوس[۱۹] بود. یك شاگرد بلافصل اپیکوروس، همراه با هرمارخوس و پولیانوس،[۲۰] مترودوروس[۲۱] اهل لامپساکوس بود. سیسرون (چیچرو)[۲۲] در حدود ۹۰ ق. م. در رم از مستمعان فدروس[۲۳] (رئیس حوزه در آتن در حدود ۷۸ ـ ۷۰ ق. م.) بود. امّا معروفترین شاگرد این حوزه شاعرلاتینی ت. لوکرسیوس کاروس[۲۴] (۹۱ ـ ۵۱ ق. م.) بود، که فلسفهٔ اپیکوری را در شعر خود *دربارهٔ طبیعت اشیاء*[۲۵] بیان کرد، و هدف عمده و اصلی او (به قول خودش) آزادسازی و رهایی بخشی آدمیان از ترس از خدایان و از مرگ و هدایت آنان به آرامش نفس بود.

۲. منطق[۲۶]

اپیکوروس به جدل (دیالکتیك) یا منطق از این حیث که جدل یا منطق است علاقه نداشت، و تنها قسمتی از منطق که به آن اعتنا و توجّه می کرد قسمتی بود که به ملاك حقیقت می پردازد. یعنی، وی به جدل فقط تا آنجا علاقه مند بود که مستقیماً به کار علم فیزیك (طبیعیّات) می آمد. لیکن فیزیك نیز فقط تا آنجا مورد علاقهٔ او بود که به علم اخلاق خدمت می کرد. بنابراین اپیکوروس حتّی بیش از رواقیان فکر خود را بر اخلاق متمرکز کرد، همهٔ تتبّعاتِ صرفاً علمی را

۱۳. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۱۲.

14. Herodotus 15. Menoeceus 16. Pythocles 17. Piso 18. Hermarchus 19. Polystratus 20. Polyaenus 21. Metrodorus 22. Cicero 23. Phaedrus 24. T. Lucretius Carus 25. *De Rerum Natura*

۲۶. The Canonic: معرّب آن قانون است به مفهوم آلت قانونی، چنانکه ارسطو منطق را به همان معنی ارغنون (organon) نامید. ــ م.

حقیر شمرد و ریاضیّات را بیفایده اعلام کرد، زیرا ریاضیّات هیچ ارتباطی با هدایت زندگی ندارد. (مترودوروس گفته است که «کسی نباید از این بابت نگران باشد که هرگز سطری از همر نخوانده است و ندانسته است که آیا هکتور ترویائی بود یا یونانی.»[۲۷]) یکی از دلایل مخالفت اپیکوروس با ریاضیّات این بود که ریاضیّات به وسیلهٔ معرفت حسّی اثبات نمی‌شود، زیرا در عالم واقعی نقاط و خطوط و سطوح هندسی هیچ جا یافت نمی‌شود. و امّا معرفت حسّی پایهٔ بنیادینِ هر معرفتی است. «اگر شما برضدّ همهٔ احساسهای خود بجنگید، هیچ مقیاسی که به آن مراجعه کنید و بنابراین هیچ وسیله‌ای برای داوری حتّی دربارهٔ احساسهایی که آنها را کاذب و خطاکار می‌شمارید ندارید.»[۲۸] لوکرسیوس می‌پرسد چه چیزی را می‌توان یقینی‌تر از حس دانست. عقل، که به وسیلهٔ آن دربارهٔ حسّیات حکم و داوری می‌کنیم، خود بتمامی مبتنی بر حواس است. واگر حواس نادرستند، پس تمام عقل نیز کاذب و برخطاست.[۲۹] وانگهی، اپیکوریان خاطرنشان می‌کردند که مثلا در مسائل نجومی ما نمی‌توانیم به یقین نائل شویم، زیرا می‌توانیم در تأیید یك نظریّه به همان خوبی استدلال کنیم که در تأیید نظریّهٔ دیگر. «زیرا پدیده‌های آسمانی ممکن است برای آنکه وقوع یابند تابع بسیاری علل مختلف باشند.»[۳۰] (باید به یاد آورد که یونانیان فاقد اسباب و وسائل جدید علمی ما بودند، و عقاید آنان دربارهٔ موضوعات علمی تا اندازهٔ بسیار زیادی از نوع حدس و گمان بود، بی‌آنکه به وسیلهٔ مشاهدهٔ دقیق تأیید شود.)

منطق اپیکوروس قواعد یا قوانین معرفت و ملاکهای حقیقت را مورد بحث قرار می‌دهد. ملاك اساسیِ حقیقت ادراك حسّی (هِ آیستزیس) است، که در آن به آنچه واضح (هِ اِنارْگیا) است نائل می‌شویم. ادراك وقتی دست می‌دهد که تصاویرِ (آیدولا) اشیاء به اندامهای حسّی نفوذ کند (رجوع کنید به دموکریتس و امپدکلس)، و همیشه حقیقی است. باید توجّه کرد که اپیکوریان تصوّرات تخیّلی (تخیّلات برمبنای ادراکات) را تحت ادراك قرار می‌دادند، هر ادراکی از طریق دریافت تصاویر و اشباح (آیدولا) صورت می‌گیرد. هنگامی که این تصاویر مستمرّاً از شیءِ واحد جریان دارند و به وسیلهٔ اندمهای حسّی داخل می‌شوند، ما به معنی دقیقتر ادراك داریم: امّا وقتی که تصاویر فردی از طریق منافذ بدن وارد شوند گویی آمیخته و مخلوط می‌شوند و تصاویر تخیّلی مثلا تصویر یك قنطورس[۳۱] (حیوان افسانه‌ای با بالاتنهٔ انسان و

---

۲۷. قطعهٔ ۲۴ (قطعات مترودوروس اپیکوری، ا. کورت (A. Korte)، ۱۸۹۰) و رجوع کنید به سکستوس امپیریکوس، برضدّ *ریاضی‌دانان*، ۱، ۴۹.

۲۸. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۱۴۶.

۲۹. رجوع کنید به *دربارهٔ طبیعت اشیاء*، دفتر چهارم، ۴۷۸ ـ ۹۹.

۳۰. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۸۶.

31. centaur

پایین تنهٔ اسب) پدید می آید. در هردو مورد ما «ادراك» داریم، و چون هردوگونه تصویر از علل عینی ناشی می شوند، هردو نوع ادراك حقیقی اند. پس خطا چگونه پدید می آید؟ فقط از طریق **حکم**. مثلا اگر ما حکم کنیم که یك تصویر دقیقاً مطابق است با یك شیءِ خارجی، و در واقع مطابق نباشد، ما دچار خطا شده ایم. (البتّه مشکل این است که بدانیم چه وقت تصویر مطابق با شیءِ خارجی است و چه وقت مطابق نیست، و چه وقت کاملا یا به طور ناقص مطابق است؛ و اپیکوریان دربارهٔ این مطلب کمکی به ما نمی‌دهند.)

بنابراین نخستین ملاك ادراك است. ملاك دوّم به وسیلهٔ **مفاهیم** (پرولِپْسِئیس) فراهم می‌شود. مفهوم، بنابرنظر اپیکوریان، صرفاً یك تصویر حافظه‌ای است (حافظهٔ شناسنده برمبنای بسیاری از چیزهای موجود در خارج).[۳۲] پس از آنکه ما از یك شیء، مثلا از یك انسان، ادراك داشتیم، تصویر حافظه ای یا تصویر کلّی انسان، وقتی که کلمهٔ «انسان» را می شنویم، به وجود می‌آید. این مفاهیم (پرولپسئیس) همیشه حقیقی‌اند، و تنها وقتی که از آنها عقاید یا احکامی می‌سازیم مسألهٔ صدق (حقیقت) یا کذب (خطا) پیش می‌آید. اگر عقیده یا حکم (هیپولپسیس: گمان، تلقّی) به آینده مربوط باشد، در آن صورت باید به وسیلهٔ تجربه تأیید شود، و حال آنکه اگرمربوط به علل مخفی وادراك نشده باشد (مثلا اتمها) لااقل باید با تجربه متناقض نباشد.

ملاك سومی هم هست، یعنی احساسات (انفعالات)، یا پاته (انفعال)، که ملاکهای رفتارند. بدین ترتیب احساس لذّت ملاك است برای آنچه انتخاب می کنیم و حال آنکه احساس ألم آنچه را باید از آن اجتناب کنیم نشان می‌دهد. از این رو اپیکوروس می گفت که «ملاکهای حقیقتْ حواس، و مفاهیم قبلی، و انفعالات اند.»[۳۳]

۳.فیزیك (طبیعیّات)

انگیزهٔ نظریّهٔ فیزیکی اپیکوروس غایت عملی بود، یعنی آزاد کردن آدمیان از ترس از خدایان و عالَم آخرت و بدین سان بخشیدن آرامش نفس به آنان وی درحالی که هستی خدایان را انکار نمی کرد می خواست نشان دهد که آنان در امور انسانی دخالتی ندارند و بنابراین انسان نیازی ندارد که خود را با شفاعت و کفّاره و دادخواست و به طور کلّی «خرافات» مشغول کند. به علاوه، با ردّ فناناپذیری امیدوار بود که انسان را از ترس از مرگ آزاد و رها کند ــ زیرا وقتی مرگ نابودی و انعدام محض، و غیبت و فقدان هرگونه آگاهی و احساس است، و وقتی حکم و

---

۳۲. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۳۳.

۳۳. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۳۱.

داوریی وجود ندارد و وقتی هیچ مجازاتی درانتظار کسی درجهان واپسین نیست، چه دلیلی برای ترس ازمرگ وجود دارد؟ «مرگ برای ما چیزی نیست؛ زیرا چیزی که ازمیان رفته است عاری ازاحساس است، وچیزی که عاری ازاحساس است نزد ما چیزی نیست.»[۳۴] اپیکوروس که با چنین اندیشه‌هایی برانگیخته شده بود نظام دموکریتس را برگزید (که آن را با تغییرات جزئی اقتباس کرد)، زیرا این نظام ظاهراً برای هدف او سودمندتر به شمار می‌آمد. آیا این نظام همهٔ پدیده‌ها رابه وسیلهٔ مفاهیم مکانیکی اتمها تبیین نمی‌کرد، و بدین ترتیب هر توسّل و مراجعه به مداخلهٔ الهی را زائد و غیرضروری نشان نمی‌داد، و آیا دستاویز آسانی برای ردّ فناناپذیری فراهم نمی‌ساخت ــ [زیرا در این نظام] نفس، علاوه بر بدن، مرکّب از اتمهاست؟ این غایت عملیِ فیزیك اپیکوری به نحو بارزی در کتاب لوکرسیوس به نام *دربارهٔ طبیعت اشیاء*، با زبان و خیال والای شاعر آراسته شده است.

اپیکوروس می‌گفت که هیچ چیز ازهیچ ناشی نمی‌شود، وهیچ چیز به هیچ تبدیل نمی‌شود، و بدین سان فکر جهانشناسان قدیم را بازگو می‌کرد. «و، پیش ازهر چیز، باید بپذیریم که هیچ چیز نمی‌تواند از آنچه وجودندارد پدید آید؛ زیرا اگر جز این می‌بود، همه چیز از همه چیز حاصل می‌شد و نیازی به هیچ بذری نبود. واگر چیزی که ناپدید شده است چنان مطلقا ازمیان می‌رفت که لاموجود می‌شد، پس همه چیز به زودی از میان می‌رفت، زیرا اشیائی که معدوم می‌شدند دیگر وجودی نمی‌داشتند.»[۳۵] ما می‌توانیم این سخن را با نوشتهٔ لوکرسیوس مقایسه کنیم، «اینك آنچه را آموختم دریاب که ازعدم نیست که چیزی آفریده می‌شود و پدیدآمده‌ها به عدم بازنخواهند گشت.»[۳۶]

اجسام مورد تجربهٔ ما مرکّبند ازذوات مادّیِ ازقبل موجود ــ اتُمها ــ و ازمیان رفتن آنها فقط انحلال آنهاست به ذواتی که از آنها ترکیب شده اند. بنابراین اجزاءِ مقوّمِ نهائی جهان اُتمها هستند، اتُمها و خلأ. «و امّا کلّ جهان یك جسم است؛ زیرا حواس ما درهرمورد گواهی می‌دهند که اجسام یك هستی واقعی دارند؛ و گواهی حواس، چنانکه قبلا گفته‌ام، باید قاعدهٔ استدلالات ما دربارهٔ هرچیزی باشد که مستقیماً ادراك نمی‌شود. وگرنه، اگر آن چیزی که ما خلأ، یا فضا (مکان خالی)، یا طبیعت نامحسوس و لمس نشدنی می‌نامیم هستی واقعی نمی‌داشت، هیچ چیز وجود نمی‌داشت که اجسام بتوانند درآن جای گیرند یا در امتداد آن بتوانند حرکت کنند، چنانکه می‌بینیم که واقعاً حرکت می‌کنند. به این فکر این را اضافه کنیم که

---

۳۴. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۱۳۹.
۳۵. دیوگنس لائرتیوس ۱۰، ۳۸ـ۹.
۳۶. *دربارهٔ طبیعت اشیاء*، دفتر اوّل، ۲۶۵ ـ ۶.

کسی نمی تواند، خواه برحسب ادراك (حسّی)، یا برحسب هر تمثیلی که مبتنی برادراك باشد، هیچ کیفیّت کلّیِ مختصِ همهٔ موجودات را که نه یك صفت است، و نه یك عرض جسم یا عرض خلأ، درك کند.»[۳۷] این اتمها در اندازه (بُعد) و شکل و وزن مختلفند (نظر اتمیان پیشین هرچه بود، اپیکوریان یقیناً برای اتمها وزن قائل بودند) و تقسیم ناپذیرند و تعداد آنها نامتناهی است. درآغاز اتمها در خلأ یا فضای خالی [همچون باران] فرومی باریدند، هرچند لوکرسیوس حرکت آنها را به حرکت ذرّات در شعاع آفتاب تشبیه می کند، و تواندبود که اپیکوریان فکر نمی کردند که اتمها بالفعل در خطوط موازی مستقیم فرومی بارند ــ مفهوم و تصوّری که «تصادم وبرخورد» اتمها را به وسیلهٔ **عامل خارج از دستگاه**[۳۸] توجیه می کرد.

اپیکوروس به منظور تبیین منشأ عالم ناچار بود که قائل به تصادم و برخورد اتمها شود: به علاوه در عین حال امیدوار بود که تبیینی از آزادی انسانی (که آن حوزه بدان معتقد بود) ارائه دهد. بنابراین وی یك حرکت مورّبِ خود به خودی یا انحراف اتمهای فردی از خط مستقیم نزول را وضع کرد. بدین ترتیب نخستین برخورد و تصادم اتمها رخ داد، و از تصادم و برخورد ودرهم‌ریختگیِ حاصل از این انحراف حرکات دَوری آغاز شد که به تشکّل جهانهای بی شمار، که به واسطهٔ فضاهای خالی (متاکوسما: فراسوی جهان یا در میان جهانها[۳۹]) از یکدیگر جدا هستند، منجر شد. نفس انسانی نیزمرکّب از اتم است، اتمهای صاف و گرد، امّا در فرق و تمایز با حیوانات نفس انسان دارای یك جزءِ عقلانی است که، چنانکه عواطف ترس و خوشحالی نشان می‌دهد، در سینه جای دارد. جزءِ غیرعقلانی، اصل حیات، در سراسر تمامی بدن منتشر است. هنگام مرگ اتمهای نفس جدا می شوند، و دیگر ادراکی نمی تواند وجود داشته باشد: مرگ فقدان ادراك (استِرِزیس آیستِزئوس) است.

بنابراین عالَم ناشی ازعلل مکانیکی است و نیازی به فرض ووضع غایت انگاری[۴۰] نیست. برعکس، اپیکوریان کاملا غایت‌انگاریِ مبتنی برانسان مرکزی رواقیان را رد کردند و هیچ توجّه و اعتنائی به بحث رواقیان دربارهٔ عدل الهی[۴۱] نداشتند. شرّ که حیات آدمی از آن رنج می برد با اندیشهٔ هدایت الهی در جهان سازش ناپذیر است. خدایان در بین العوالم[۴۲] (میان جهانها) سکونت دارند، زیبا و خوش؛ در اندیشهٔ امور آدمیان نیستند، می خورند و می نوشند و یونانی حرف می‌زنند!

---

۳۷. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۳۹ ــ ۴۰.

38. deus ex machina 39. intermundia 40. teleology 41. theodicy 42. intermundia

چنین می‌نماید که خدایان در قدرت و مقام خویش در آرامش به سر می‌برند
نه در معرض بادند و نه در تیررس رعد و برق ابرهای تیره‌رنگ
اگر برف و تگرگ بر کشتزاران ببارد
در فراسو به سر بَرد جهانِ (اثیر) همیشه بی ابر خدایان
که خندانند در گستره‌ای با پوشش نور فروزان.[۴۳]

خدایان انسان‌انگارانه تصوّر شده‌اند، زیرا آنان نیز از اتمها مرکّبند ــ هرچند از عالی‌ترین اتمها و فقط دارای بدن لطیف (اثیری) یا شبه بدن هستند ــ و به مذکّر و مؤنّث تقسیم می‌شوند: آنان در ظاهر همانند بشرند و همچون ما تنفّس می‌کنند و می‌خورند. اپیکوروس نه تنها به خدایان نیاز داشت تا آنان را به عنوان تجسّم کمالِ مطلوب اخلاقیِ آرامش نفس و آسایش خاطر معرّفی کند، بلکه همچنین ملاحظه کرد که کلّیّت و عمومیّت اعتقاد به خدایان را فقط بنا برفرض هستی عینیِ آنان می‌توان تبیین کرد. تصاویر و اشباح (آیدولا) از خدایان به ما می‌رسند، مخصوصاً در خواب، امّا ادراکِ ما را تنها با هستی و خصیصهٔ انسان انگارانهٔ خدایان آشنا می‌سازد: به معرفتِ وضع و حال سعادتمندانهٔ آنان عقل یا لوگوس نائل می‌شود. آدمیان می‌توانند به خدایان برای علوّ و برتری آنان احترام گذارند و حتّی می‌توانند در آئین پرستش رسمی و تشریفاتی آنان شرکت کنند، لیکن هرنوع ترس از آنان بیجاست و همچنین هرنوع کوشش برای به دست آوردن لطف و التفات آنان به وسیلهٔ قربانیها بیمورد است. دینداری و پرهیزکاری راستین عبارت است از فکر درست و صحیح.

پارسایی نه آن است که با پوشش سخت و ستبر به دیدهٔ دیگران درآیی
درحالی که هرکس براستی به سوی عبادتگاه گام برمی‌دارد
ونه آن است که برزمین خمیده زانو زنی و دستها را
در طهارتخانه به سوی خدایان بگشایی و نه آن است
که با خون چهارپایان قربانگاه را بسیار خون پاشی و نه آن است
که با نذرکردن-به منظور خود دست یابی
بلکه بهتر آن است که برهمه چیز با دیدی سالم نظر افکنی.[۴۴]

۴۳. دربارهٔ *طبیعت اشیاء*، دفتر سوم، ۱۸ـ۲۲.

۴۴. دربارهٔ *طبیعت اشیاء*، دفتر پنجم، ۱۱۹۸ـ۱۲۰۳.

بنابراین انسان عاقل از مرگ نمی‌هراسد ــ زیرا مرگ نابودی و انعدام محض است ــ و همچنین از خدایان نیز نمی‌ترسد ــ زیرا آنان را با امور انسانی سروکاری نیست و هیچ پیشکشی مطالبه نمی‌کنند. ما می‌توانیم سطور مشهور ویرژیل[۴۵] را به یاد آوریم:

خوشبخت آن کسی که علل امور را توانست دریابد:
وهرگونه ترس و سرنوشت سخت را به زیر پای گذارَد
و مشتاقانه خود را به نهر پرخروش دوزخ تسلیم کند.[۴۶]

۴. اخلاق اپیکوری

اپیکوروس مانند کورِنائیان[۴۷] **لذّت** را غایت زندگی می‌دانست. هرموجودی در جستجوی لذّت است و نیکبختی در لذّت است. «... ما برآنیم که لذّت مبدأ و غایت زندگی سعادتمندانه است، زیرا ما این را به عنوان نخستین خیر می‌شناسیم، که ذاتی ما و همزاد ماست، و با توجّه به آن است که به هرانتخاب و اجتنابی مبادرت می‌ورزیم؛ و چون به آن برسیم گویی دربارهٔ هرخیری به واسطهٔ میل و رغبت به آن همچون میزان و مقیاس حکم و داوری می‌کنیم...»[۴۸] سپس این سؤال مطرح می‌شود که وقتی اپیکوروس لذّت را غایت زندگی می‌داند مقصود او از لذّت چیست. دو امر را باید مورد توجّه قرار داد: نخست اینکه منظور اپیکوروس لذّات آنی و احساسات فردی نیست بلکه لذّتی است که درِسراسر یك عمر دوام دارد؛ ودوّم اینکه لذّت برای اپیکوروس بیشتر عبارت است از غیبت و فقدان الم تا کامیابی مثبت. این لذّت به طوربرجسته درآرامش نفس (هِـ تِس پسوخس آتاراکسیا: آرامش و بی‌تشویشی نفس) یافت می‌شود. اپیکوروس براین آرامش نفس تندرستی را نیز افزوده است، لیکن تأکید بیشتر بر لذّت عقلانی است زیرا در حالی که آلام بدنی هرچه سخت باشد مدّتش کوتاه است، دردهای کمتر جدّی را می‌توان به وسیلهٔ لذّاتِ عقلانی از میان برد یا تحمّل‌پذیر گردانید. «... یك نظریهٔ صحیح... می‌تواند تمامِ پسند و پرهیز را به سلامت بدن و رهایی از اضطراب و تشویش نفس برگرداند.» «...گاهی ما از بسیاری از لذّات چشم می‌پوشیم وقتی که به نظر می‌آید که این لذّات دشواریی در

۴۵. Virgil (ویرگیلیوس): شاعر بزرگ لاتین، راهنمای دانته درسفر دوزخ و برزخ، در سال ۷۰ یا ۷۱ پیش ازمیلاد تولد یافت و در سال ۱۹ پیش از میلاد درگذشت. ــ م.

۴۶. گئورگیس (کشاورز)، دفتر دوم، ۴۹۰ ـ ۴۹۲.

47. Cyrenaics

۴۸. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۱۲۹.

پی دارند؛ و ما عقیده داریم که بسیاری از آلام از لذّات بهترند هر گاه لذّت بزرگتری به دنبال آنها باشد، و این در صورتی است که درد را برای مدّتی تحمّل کنیم.»[۴۹] وقتی اپیکوروس از انتخاب در میان لذّات سخن می گوید و برخی لذّات را رد می کند، توجه او به دوام لذّت و به حضور یا غیبت اَلَمِ بعدی است، زیرا در اخلاق وی واقعاً جایی برای تشخیص و تمییز بین لذات که مبتنی بر اختلاف ارزش اخلاقی باشد وجود ندارد. (هر چند ما می توانیم فرق لذّات را بر اساسِ ارزش اخلاقی که ناآگاهانه راه می یابد به خوبی تشخیص دهیم ــ چنانکه در هر اخلاق لذّت جویانه ای چنین امری حتماً روی می دهد، مگر اینکه لذّت طلب آمادهٔ قبول این مطلب باشد که «پستترین» لذّات درهمان مرتبه از ارزش است که لذّات مهذّب تر و لطیف تر. و کدام فیلسوف اخلاقیِ جدّی هست که بدون درمیان آوردن شروط و قیودی که ملاك و معیار دیگری علاوه بر لذّت پیشنهاد کند، حاضر شده باشد این را قبول کند؟) «بنابراین هر لذّتی بر حسب طبیعت خودش یك خیر است، امّا از اینجا نتیجه نمی شود که هر لذّتی ارزش انتخاب شدن دارد؛ درست همان طور که هر المی یك شرّ است، و مع هذا از هر المی نباید پرهیز کرد.» «بنابراین، وقتی ما می گوییم که لذّت یك خیر اصلی است، از لذّات شخص هرزه و عیّاش، یا کسانی که در لذّت و کامرانی شهوانی افتاده اند، سخن نمی گوییم، چنانکه بعضی اشخاص که از عقاید ما بی خبرند، و کسانی که عقاید ما را قبول ندارند، چنین می اندیشند یا آنها را خودسرانه تفسیر می کنند؛ بلکه مقصود ما رهایی بدن از درد و رنج و آزادی نفس از تشویش و اضطراب است. زیرا باده نوشیهای مدام و عیّاشیها و خوشگذرانیها نیست... که زندگی را خوش و مطبوع می سازد، بلکه تفکّرات و تأمّلات بخردانه است که دلایل هر انتخاب و پرهیزی را مطالعه می کند، و عقاید بیهوده ای را که قسمت اعظم نگرانی و تشویشی که روح را می آزارد از آنها ناشی می شود فرار می دهد.»[۵۰] «هیچ لذّتی فی حدّ ذاته شرّ نیست: بلکه علل موجدهٔ بعضی ازلذّات بسیاری از آشفتگیها واضطرابات لذّت را با خود می آورند.»[۵۱]

ما باید در عمل ملاحظه و بررسی کنیم که آیا یك لذّت فردی نمی تواند مولِّدِ الم بزرگتر باشد ویك الم فردی نمی تواند مولِّدِ لذّت بزرگتر باشد. مثلا، یك لذّت فردی ممکن است دراین لحظه بسیار شدید باشد، لیکن ممکن است به بیماری یا ابتلا به یك عادت منجر شود؛ در هر دو مورد مولِّدِ الم بزرگتر خواهد بود. برعکس، یك الم ممکن است دراین لحظه شدید باشد ــ چنانکه در یك عمل جرّاحی ــ و مع هذا مولِّدِ یك خیر بزرگتر، یعنی سلامت، باشد. بنابراین، اگرچه هر

۴۹. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۱۲۸ و ۱۲۹.
۵۰. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۱۲۹ و ۱۳۱ـ۱۳۲.
۵۱. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰،۱۴۱.

المی، که به طور انتزاعی ملاحظه شود، یك شرّ است، و هر لذّتی یك خیر است، ما باید در عمل به آینده بنگریم و بکوشیم تا به حدّاکثر لذّت پایدار و بادوام و به عقیدهٔ اپیکوروس، به سلامت بدن و آرامش نفس، دست یابیم. پس لذّت‌انگاریِ [۵۲] اپیکوری هرزگی وافسارگسیختگی و افراط و زیاده‌روی را نتیجه نمی‌دهد، بلکه نتیجهٔ آن آرامش نفس و سکون خاطر است؛ زیرا بدبختی آدمی یا از ترس است یا از آرزوهای نامحدود و عبث، و اگر وی از اینها جلوگیری کند می‌تواند برکات عقل را برای خویشتن تأمین کند. انسان خردمند نیازهای خود را افزون نخواهد کرد، زیرا همین است که سرچشمه‌های دردِ ورنج را افزون می کند: او ترجیح می‌دهد که نیازهای خود را به حدّاقل برساند. (اپیکوریان حتّی تا آنجا رفتند که گفتند انسان عاقل حتّی هنگام تحمّل شکنجه و عذاب بدنی هم می‌تواند کاملا نیکبخت باشد. بدین سان اپیکوروس اعلام کرد که، «انسان خردمند هرچند در شکنجه و عذاب باشد باز هم نیکبخت است.»[۵۳] یك بیان افراطیِ این موضوع را می‌توان دراین گفتار ملاحظه کرد: «اگر انسان خردمند درحال سوختن باشد، اگر در حال تحمّل عذاب و شکنجه باشد ــ و حتّی، در اندرون گاوفالاریس[۵۴] خواهد گفت: چه لذّت‌بخش است این برای من! چقدر بی اهمّیّت است این برای من!»[۵۵] از این رو اخلاق اپیکوری به یك طریقهٔ زهد و ریاضیت کشیِ [۵۶] معتدل، کفّ نفس و استقلال رهنمون می‌شود. «بنابراین خوکردن به عادات ساده وکم خرج جزءِ مقوّم بزرگی در تکمیل سلامت است، و آدمی را از دودلی و تردید نسبت به مصارف ضروریِ زندگی رها می‌سازد.»[۵۷]

فضیلت یك شرط آرامشِ (آتاراکسیا) نفس است، هرچند البتّه اپیکوروس ارزش آن را برطبق نیروی تولید لذّت برآورد کرده است. فضائلی مانند سادگی، اعتدال، خویشتن‌داری، خرّمی، خیلی بیشتر به لذّت و سعادت رهنمون می‌شوند تا تجمّل افسارگسیخته، جاه‌طلبی بی‌قرار و غیره. «خوش زیستن بدون زندگی با حزم و احتیاط، و شرافتمندانه، و به درستی وحق و انصاف ممکن نیست؛ همچنین زیستن با حزم و احتیاط، شرافتمندانه، و به درستی بدون زندگیِ خوش و مطبوع ممکن نیست. لیکن کسی که برایش پیش نیامده است که با حزم و

---

52. hedonism

۵۳. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۱۱۸.

۵۴. Phalaris: پادشاه مستبدّ و ستمگری از اهالی کِرِت که مجسمهٔ گاوی از مفرغ داشته و کسی را که می‌خواسته شکنجه و عذاب کند در شکم آن گاو می‌سوزانده است. ــ م.

۵۵. سیسرون، مجادلات توسکولانی، ۲، ۷، ۱۷.

56. asceticism

۵۷. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۱۳۱.

احتیاط، شرافتمندانه، و به درستی وحق و انصاف زندگی کند، احتمالا نمی تواند خوش زندگی کند.» «انسان عادل از همهٔ آدمیان از تشویش و اضطراب آزادتر است؛ امّا انسانِ غیرعادل طعمه و شکار همیشگی آن است.» «بیعدالتی ذاتاً شرّ نیست؛ این خصیصه (شرّ) را تنها به این دلیلِ دارد که این ترس با آن پیوسته و همراه است که کسانی را که مقرّر است به سبب اعمالِ مشخّص با آن خصیصه مجازات شوند، از آن گریزی نیست.» «هرگاه، بدون اینکه اوضاع و احوال تازه ای پدید آید، امری که عملا درست و عادلانه اعلام شده است با دریافتهای عقل موافق نباشد، این دلیل است براینکه آن امر واقعاً درست و عادلانه نیست. به همین طریق، وقتی درنتیجهٔ اوضاع و احوال جدید، آنچه به عنوان درست و عادلانه شناخته شده است دیگر موافق با نفع وفایده به نظر نیاید، آنچه به سبب اینکه برای روابط اجتماعی و مراودات بشر مفید بود درست و عادلانه بود، به محض آنکه دیگر مفید نباشد، دیگردرست و عادلانه هم نخواهد بود.»[۵۸] به علاوه، علی‌رغم این حقیقت که اخلاق اپیکوریان از بابت اینکه مبتنی بر لذّت فردی بود، اساساً خودخواهانه یا خودمحوری بود، در عملِ آن طور که به نظر می آمد خودخواهانه نبود. بدین گونه اپیکوریان فکر می کردند که واقعاً لطف و محبّت کردن بهتر است تا دریافت آن، و خودِ بنیانگذار برای سیرت و خصلت خشنودی و مهربانی مورد ستایش بود. «کسی که می خواهد با آرامش بدون اینکه ترسی از دیگر آدمیان داشته باشد زندگی کند، باید آنان را دوستان خود سازد؛ کسانی را که نمی تواند دوستان خود سازد، لااقل باید دشمن خود نسازد؛ و اگر این کار در توانایی او نیست، باید تاآنجا که ممکن است از مراوده و معاشرت با آنان اجتناب کند، و تاآنجا که نفع او در این کار است از آنان دوری جوید.» «خوشبخت ترین آدمیان کسانی هستند که به جایی رسیده اند که ترس از اطرافیان خود ندارند. چنین اشخاصی با یکدیگر با بیشترین توافق زندگی می کنند، محکمترین زمینه های اعتماد به یکدیگر رادارند، از مزایا و فواید دوستی به حدّ کمال برخوردارند، و از مرگ نابهنگام دوستانشان به عنوان یك جریان رقّت انگیز اظهار تأسّف و افسوس نمی کنند.»[۵۹] احتمالا این سخن درست است که حکم اخلاقی عملی اپیکوروس درستتر و سالمتر از بنیادهای نظری اخلاق اوست، اخلاقی که آشکارا حکایت اندکی از الزام اخلاقی دارد.

نظر به اینکه انسان نباید نخستین لذّتی را که پیش می آید بی تعمّق دنبال کند، به هنر محاسبه یا اندازه گیری در رفتار زندگی نیاز است. بنابراین ما باید اندازه گیری و سنجش (سومِتر زیس)

۵۸. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰؛ اندرزها (پند و امثال)، ۵، ۱۷، ۳۷، ۴۲.

۵۹. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۱۵۴.

را به کار ببندیم، وذات و ماهیّت بصیرت یا فرونزیس، یعنی عالیترین فضیلت، عبارت است از اندازه گیری درست لذّات و آلام، و توانایی و قابلیّتِ درنظر گرفتن و سنجیدنِ یك نیکبختی یا بدبختیِ حالِ یا آینده در مقابل دیگر نیکبختی یا بدبختیِ حال یا آینده. اگر آدمی می خواهد زندگیِ حقیقةً خوش و سعادتمندانه، یعنی زندگی لذّت بخش و بارضایت و خشنودی، داشته باشد، باید دارای این بصیرت باشد، یعنی باید خردمند و فهیم (فرونیموس) باشد. «امّا نخبستین و مهمترین خیر از همهٔ این امور حزم و احتیاط است و برای همین است که حزم و احتیاطِ، از آنجا که تمام دیگر فضائل از آن سرچشمه می گیرند، با ارزش تر از حتّی فلسفه است، به ما می آموزد که زندگی خوش و فرح بخش ممکن نیست مگر اینکه کسی با حزم و احتیاط، و شرافتمندانه، و از روی درستی و عدالت زندگی کند؛ و کسی نمی تواند با حزم و احتیاط، و شرافتمندانه و عادلانه زندگی کند مگر اینکه خوش و لذّت بخش زندگی کند؛ زیرا فضائل همزادانِ زندگیِ دلپذیر و مطبوع اند، و زیستنِ دلپذیر و مطبوع از فضائل جدانشدنی است.»[۶۰] هنگامی که کسی خردمند و فهیم (فرونیموس) است، با فضیلت است، زیرا انسانِ با فضیلت همانند شخصی نیست که عملا درهر موقعی در جستجوی لذّت است بلکه همچون انسانی است که می داند چگونه خود را درجستجوی لذّت رهبری و هدایت کند. همینکه فضیلت بدین گونه تعریف شد، آشکار است که یك شرطِ مطلقا ضروری برای نیکبختی و سعادتِ دیرپای وپایدار است.

اپیکوروس تأکید بسیار بر دوستی می نهاد. «درمیان اموری که حکمت برای نیکبختیِ کلّ زندگیِ آماده می کند، ازهمه مهمتر تحصیل دوستی است.»[۶۱] این امر ممکن است دریك اخلاقِ اساساً خودخواهانه[۶۲] عجیب به نظر آید، لیکن تأکید بردوستی خود مبتنی بر ملاحظات خودخواهانه است، یعنی اینکه بدون دوستی آدمی نمی تواند زندگی ایمن و آرام داشته باشد، و حال آنکه از سوی دیگر دوستی لذّت بخش است. بنابراین دوستی بر پایهٔ خودخواهی، یعنی فکر سود شخصی، قرار دارد. امّا این خودخواهی[۶۳] به واسطهٔ نظریهٔ اپیکوری تغییرشکل می دهد به این نحو که یك عاطفهٔ غیرخواهانه در جریان دوستی پدید می آید و در دوستی یك انسان خردمند دوست را همچون خود دوست می دارد. معذلك این درست است که نظریهٔ اجتماعی اپیکوریان دارای خصیصهٔ خودخواهانه است، حقیقتی که به وضوح از تعلیم آنان برمی آید که انسان خردمند خود را در سیاست داخل و گرفتار نمی کند، زیرا این کار آرامش

۶۰. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۱۳۲. ۶۱. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۱۴۸:

62. egoistic 63. egoism

نفس را برهم می‌زند. امّا دو استثنا وجود دارد: نخست دربارهٔ مردی که نیاز دارد در سیاست شرکت کند تا امنیّت شخصی خویشتن را تأمین کند، دوّم، دربارهٔ مردی که چنان اصرار نسبت به مقام و شغل سیاسی دارد که آرامش و بی‌تشویشی (آتاراکسیا) برای او، اگر در گوشهٔ عزلت بماند، محال است.

لذّت و سود شخصی برای نظریهٔ اپیکور دربارهٔ قانون نیز قطعی است. زندگی در جامعه‌ای که قانون حکومت می‌کند و «حقوق» محترم است مطبوعتر است تا در وضع و حالِ **همه چیز بر ضدّ همه چیز**. وضع و حال اخیر به هیچ وجه مناسب و مساعد آرامش نفس یا آتاراکسیا (بی‌ترسی و عدم تشویش خاطر) نیست.

اپیکوریان، چنانکه دیدیم، به حوزهٔ لوکیپوس و دموکریتُس برای فیزیك آنان بازگشتند، چنانکه حوزهٔ رواقی به جهانشناسی هراکلیتوس بازگشت. از سوی دیگر، اخلاق اپیکوری بیش و کم با اخلاق کورِنائیان سازگار و موافق بود. هم آریستیپوس[64] و هم اپیکوروس غایت زندگی را لذّت دانستند، و در هردو حوزه توجّه به آینده، به محاسبه، به «اندازه گیریِ» لذّات و آلام معطوف است. امّا بین اپیکوریان و کورِنائیان اختلافاتی هست. زیرا در حالی که کورِنائیان ــ یعنی به طور کلّی ــ لذّات مثبت (حرکت هموار و ملایم: لیا کینزیس) را غایت می‌شمردند، اپیکوریان بیشتر برجنبهٔ منفی، یعنی سکون و آرامش، هِـ کاتاستماتیکه هِدونه (لذّت آرام)، تأکید داشتند. همچنین، در حالی که کورِنائیان رنج بدنی را بدتر از رنج روانی می‌دانستند، اپیکوریان رنج روانی را بدتر از رنج بدنی به شمار می‌آوردند، به این دلیل که بدن فقط از شرّ کنونی رنج می‌برد در صورتی که نفس می‌تواند از یادآوریِ شرّ گذشته و انتظار یا ترس از شرّ آینده نیز رنج ببرد. روی هم رفته می‌توان به درستی گفت که مذهب کورِنائی در مذهب اپیکوری جذب شد. آیا اپیکوروس با هِگِسیاس[65] کورنائی در تأکید نهادن بر فقد رنج و با آنیکریس[66] درتوصیه و سفارشِ توسعه و پرورش دوستی به خردمندان موافق نبود؟

بنابراین فلسفهٔ اپیکوری فلسفهٔ قهرمانان نیست، و همچنین دارای عظمت و شکوه کیش رواقی نیست. مع هذا آن فلسفه آن طور که عقیدهٔ بنیادین آن، در نگاه اوّل، گمان به دل می‌افکند خودخواهانه و «غیراخلاقی» نیست، و جذابیّت آن برای طبقات معیّنی از مردم به آسانی قابل فهم است. یقیناً یك عقیده یا فلسفهٔ دلیرانه‌ای نیست؛ امّا مقصود بنیانگذار آن این نبود که محرّك و انگیزندهٔ یك زندگی پست وفرومایه باشد، هرچند عقاید و اصول آن ممکن است در استعمال عامّه عملا به آن منجر شود.

---

64. Aristippus 65. Hegesias 66. Anniceris

یادداشتی دربارهٔ مذهب کلبی[۶۷] در نخستین دورهٔ عصر یونانی مآبی[۶۸]

مذهب کلبی در این دوره تمایل بدان داشت که خصیصهٔ جدّیِ تأکیدش بر استقلال، جلوگیری از میل و آرزو و تحمّل و شکیبایی بدنی را از دست بدهد، و بیشتر به استهزاء و مسخرگیِ قرارداد و سنّت و غلبه و استیلای اعتقادات و حالات سلوك و رفتار مشغول شود. البتّه مذهب کلبیِ پیشین فاقد این تمایل نبود ــ کافی است که دربارهٔ دیوگنس بیندیشیم ــ امّا دراین دوره خود را از طریق نوعی ادبیّات جدید طنز و استهزا یا اسپودوگِلویون (هزل آمیخته با جدّ) نشان داد. در نیمهٔ اول قرن سوم ق. م. بیون اهل بوریستنس[۶۹] تحت تأثیر مذهب کورنائی (وی درسهای تئودوروس کورنائی در آتن را استماع کرده بود) «مذهب کلبی لذّت‌جویانه» را در «انتقادات تلخ و زنندهٔ» خود تبلیغ و ترویج می کرد، نیکبختی و خصیصهٔ مطبوع و لذّت‌بخش زندگی سادهٔ کلبی را مفصّلا مورد بحث قرار می‌داد. تِلِس[۷۰]، که در مگارا در حدود سال ۲۴۰ ق. م. تعلیم می کرد، در تصنیف این «انتقادات تلخ و زننده» ــ از قطعات عامیانه و قصّه‌وار ــ که از نمود و بود (پدیدار و واقعیت)، فقر و ثروت، «خونسردی و بی‌اعتنائیِ» کلبی و غیره بحث می کرد، از بیون پیروی می نمود.

منیپوس گادارائی[۷۱] (در حدود سال ۲۵۰ ق. م.) هزلیّات[۷۲] را پدید آورد، که در آن نظم را با نثر درآمیخت، فلسفهٔ طبیعی و یادگیری تخصّصی را تحت صور مختلف ــ مثلا سفر به عالَم ارواح، نامه‌هایی به خدایان ــ مورد انتقاد قرارداد، و احترام بت‌پرستانه‌ای را که به اپیکوروس توسّط پیروانش ادا می‌شد به استهزا گرفت. وارو[۷۳]، سنکا در دگردیسی *کدوتنبل*[۷۴]، و لوکیان[۷۵] از وی تقلید کردند.

کِرکیدس اهل مگالوپُلیس[۷۶]، مصنّف اشعار هجایی، همان لحن هزل و استهزا را نشان داد، مثلا اعلام کرد که راه حلّ این مسألهٔ دشوار را به پدیده شناسان امور جوّی (متئورُسکوپوی) وامی گذارد که چرا کرونوس[۷۷] برای بعضی مردم خود را پدر نشان می‌دهد و برای بعضی دیگر ناپدری.

---

67. Cynicism 68. Hellenistic 69. Bion of Borysthenes 70. Teles

71. Menippus of Gadara 72. Satire 73. Varro

۷۴. *Apocolocyntosis*: کتاب خنده‌آوری که نثر و نظم را به هم آمیخته و تعریضی است به کلودیس (Claudius) امپراطور روم. ــ م.

75. Lucian 76. Cercides of Megalopolis

۷۷. Cronus (Cronos): در اساطیر یونان، پدر زئوس و پسر آسمان و زمین. ــ م.

فصل ۳۸

شکّاکان قدیم، آکادمیهای متوسّط و جدید

۱. شکّاکان قدیم

درست همان طور که در «رواق» و در «باغ اپیکور» نظریّه تابع عمل بود، در مدرسهٔ پورُن (پیرُن)، بنیانگذار شکّاکیّت[1]، نیز چنین بود. با این همه، البتّه این تفاوت بزرگ وجود دارد که در حالی که رواقیان و اپیکوریان به علم یا معرفت مثبت به عنوان وسیله‌ای برای آرامش نفس می نگریستند، شکّاکان[2] در جستجوی نیل به همان غایت به وسیلهٔ ردّ و انکار معرفت بودند، یعنی به وسیلهٔ شکّاکیّت که ضدّ علم است.

پورُن اِلیسی[3] (درحدود سال ۳۶۰ ـ درحدود سال ۲۷۰)، که گفته‌اند اسکندر را درلشکرکشی به هند همراهی کرد،[4] ظاهراً تحت تأثیر نظریهٔ کیفیّات حسّی دموکریتوس و نسبیّت سوفسطائیان و شناخت‌شناسی کورنائی بود. وی تعلیم می‌کرد که عقل انسانی نمی‌تواند درجوهر درونیِ اشیاء نفوذ کند (اشیاء در نگاه ما دریافت نشدنی (آکاتالِپْتا) هستند)[5]: ما فقط می‌توانیم بدانیم که اشیاء چگونه به نظر ما می‌آیند. اشیاءِ واحد برای مردم مختلف متفاوت به نظر می‌آیند، و ما نمی‌توانیم بدانیم که کدام حق و درست است: دربرابر هر قولی قول مخالفی می‌توانیم ارائه کنیم با دلایلی به همان اندازه معتبر. بنابراین ما نمی‌توانیم دربارهٔ چیزی مطمئن باشیم و مرد خردمند از حکم قطعی و راسخ (اِپخِئِین) خودداری می‌کند. بهتر است به جای اینکه بگوییم «این، چنین است»، بگوییم «به نظر من چنین می‌آید» یا «ممکن است چنین باشد.»

همین شکّاکیّت و توقّف و تعلیق حکمِ منتج از آن به حیطهٔ عمل گسترش یافت. هیچ چیز فی

---

1. Scepticism 2. Sceptics 3. Pyrrho of Elis

۴. دیوگنس لائرتیوس، ۹، ۶۱. ۵. دیوگنس لائرتیوس، مقدّمه، ۱۶.

نفسه زشت یا زیبا، صواب یا خطا، نیست، یا دست کم ما نمی توانیم دربارهٔ آن مطمئن باشیم: همهٔ اشیاءِ خارجی در زندگی ما بی تفاوتند و مرد خردمند صرفاً متوجّه آرامش نفس است و سعی می کند که نفس خود را در آن وضع و حال نگه دارد. درست است که حتّی مرد خردمند نمی تواند از عمل پرهیز کند ودر زندگی عملی مشارکت دارد، لیکن در عمل از عقیدهٔ محتمل و عادت و قانون پیروی خواهد کرد، و آگاه است که حقیقت مطلق غیرقابل حصول است.

دیوگنس لائرتیوس به ما آگاهی می‌دهد که پورُن نظریّات فلسفی خود را فقط به طور شفاهی اظهار می کرد،[۶] امّا نظریّه‌های وی از طریق نظریّات شاگردش **تیمون فلیوسی**[7] (درحدود ۳۲۰ ـ ۲۳۰ ق. م.)، که سکستوس امپیریکوس او را «مفسّر سخنان پورون» (هُ پروفِتِس تون پورونوس لوگون) نامیده،[۸] شناخته شده است. تیمون هجویّات منظومی (سیلوی) ساخت که درآنها هُمر و هزیود را تقلید مسخره آمیز کرد و فلاسفهٔ یونانی را، به استثنای کسنوفانس و خودپورُن، به تمسخر گرفت. برطبق نظر تیمون ما نه به ادراك حسّی می توانیم اعتماد کنیم و نه به عقل. بنابراین ما باید تمام حکم را معلّق بگذاریم، و به خود اجازه ندهیم که در هر تصدیق نظری درگیر و گرفتار شویم، و آنگاه به آرامش حقیقی یا سکون خاطر (آتاراکسیا) نائل خواهیم شد.

(سیسرون ظاهراً پورُن را به عنوان یك شکّاك نمی شناخت، بلکه وی را بیشتر به عنوان یك عالِم اخلاق که بی تفاوتی نسبت به اشیاء وامور خارجی را موعظه و عمل می کرد می نگریست. پس تواند بود که پورُن شخصاً موضع شك را بسط و توسعه نداد. امّا چون وی هیچ نوشته ای از خود به جا نگذاشت، بسختی می توانیم دربارهٔ این مطلب به یقین برسیم.)

۲. آکادمی متوسّط

افلاطون گفته بود که متعلّقات ادراك حسّی متعلّقات معرفت حقیقی نیستند، لیکن از او بسیار دور بود که یك شکّاك باشد، زیرا اُسّ اساس دیالکتیك وی حصول معرفت حقیقی و یقینی دربارهٔ ازلی و ابدی و ثابت وپایدار بود. امّا یك جریان شکّاکانهٔ فکر درآنچه به عنوان آکادمی دوّم یا متوسّط معروف است خودنمایی می کند، یعنی شکّاکیّتی که اصولا جهت آن برضدّ جزم گرایی[۹] (دگماتیسم) رواقی بود لیکن همچنین با اصطلاحات کلّی بیان می شد. بدین ترتیب

۶. دیوگنس لائرتیوس، مقدّمه (درآمد)، ۱۶؛ ۹، ۱۰۲.

7. Timon of Phlius

۸. برضدّ *ریاضی دانان*، ۱، ۵۳.

9. dogmatism

مشهور است که آرکزیلاؤس[10] (۳۱۵/۱۴ ـ ۲۴۱/۴۰)، بنیانگذار آکادمی متوسّط، گفته است که دربارهٔ هیچ چیز یقین ندارد حتّی دربارهٔ این امر که دربارهٔ هیچ چیز یقین ندارد،[11] و بدین سان از سقراط جلوتر رفت، که می‌دانست که چیزی نمی‌داند. بنابراین وی یك تعلیق حکم (اِپوخه) شبیه به تعلیق حکمِ پیروان پورُن به کاربُرد.[12] آرکزیلاؤس درحالی که می‌کوشید تا موضع خود را به وسیلهٔ نمونه و عمل سقراط تأیید و تقویت کند، شناخت‌شناسی رواقی را موضوع خاصّی برای حمله و انتقاد قرارداد. هیچ تصوّری که نتواند خطا و کذب باشد داده نشده است: هیچ یك از ادراکات حسّی یا داده‌های حِسّی[13] ما (صور ذهنی برخاسته از حس) از خود دارای ضمانتِ اعتبار عینی نیست، زیرا حتّی وقتی دادهٔ حسّی (صورت ذهنی ناشی از حس) به طور عینی خطا و کذب است ما می‌توانیم به طور یکسان احساس یك یقین شدید و قوی ذهنی بکنیم. بنابراین ما هرگز نمی‌توانیم یقین داشته باشیم.

۳. آکادمی جدید

۱. بنیانگذار آکادمی سوّم یا جدید کارنئادس اهل کورن[14] (۲۱۴/۱۲ـ۱۲۹/۸ ق.م.) بود که با دیوگنس رواقی در سفارت او به رُم در ۱۵۶/۵ همراه بود. کارنئادس با پیروی از شکّاکیّت آرکزیلاؤس تعلیم می‌کرد که معرفت غیرممکن است و ملاك حقیقت وجود ندارد. در مخالفت با رواقیان عقیده داشت که هیچ دادهٔ حسّی وجود ندارد که در کنار آن نتوانیم یك تصوّر (صورت ذهنی ناشی ازحس) خطا و غلط که ازحقیقت وصواب غیرقابل تشخیص است قراردهیم، ودر تأیید این مطلب به تأثیر تصورات موجود در رؤیاها، یعنی تصوّرات برخاسته ازحس که مع‌هذا غیرواقعی‌اند، و نیز به توهّمات و خطاهای حسّی توسّل می‌جست. بنابراین تأثّراتِ[15] حس خطاناپذیر نیستند، ورواقیان نمی‌توانند به عقل به عنوان جبرانی [برای ضعف حواسّ ما] نگاه کنند، زیرا خود آنان می‌پذیرند که مفاهیم مبتنی بر تجربه‌اند.[16]

ما قادر نیستیم که چیزی را اثبات کنیم، زیرا هر برهانی مبتنی بر فرضهایی است که خودباید اثبات شوند. امّا این برهان خود مبتنی بر فرضهایی خواهد بود، و همین طور تا بی نهایت.

---

10. Arcesilaus

۱۱. سیسرون، *آکادمی متأخر*، بخش اول، ۱۲، ۴۵.

۱۲. سیسرون، *دربارهٔ خطیب*، ۳، ۱۸، ۶۷.

13. presentations 14. Carneades of Cyrene 15. impressions

۱۶. رجوع کنید به سکستوس امپیریکوس، *بر ضدّ ریاضی‌دانان*، ۷، ۱۵۹ و ۱۶۶ به بعد؛ سیسرون، *آکادمی قدیم*، ۲، ۳۰، ۹۸ به بعد.

بنابراین هرفلسفهٔ جزمی ناممکن است: زیرا برای هرطرفِ يك مسأله می توان به طور مساوی دلایل خوب یا بد اقامه کرد. کارنئادس الهیّات رواقی را مورد حمله و انتقاد قرار داد، و سعی کرد نشان دهد که ادّلهٔ آنان برای وجود خدا قطعی نیست و نظریهٔ آنان دربارهٔ ماهیّت (ذات) خدا شامل تعارض احکام[17] است.[18] مثلاً رواقیان به **وِفاق کلّی و عمومی**[19] به عنوان يك دلیل بر هستی الهی متوسّل می شدند. حال، اگر آنان بتوانند این **موافقت عامّ و کلّی** را اثبات کنند، درآن صورت يك **اعتقاد** کلّی به وجود الهی را اثبات کرده اند، لیکن این امر ثابت نمی کند که خدایان **هستند**. و رواقیان برچه مبانیی ادّعا می کنند که جهان عاقل و عقلانی است؟ نخست باید ثابت شود که جهان **حیّ** است، و این را آنان اثبات نکرده اند. اگر استدلال کنند که باید يك عقل کلّی وجود داشته باشد، که عقل انسان از آن ناشی و صادر شود، نخست باید اثبات کنند که روح انسانی نمی تواند محصول خود بخودیِ طبیعت باشد. همچنین، استدلال از طرح و نظم[20] نمی تواند قطعی باشد. اگر جهان محصول طرح و نظم است، پس باید يك طرّاح و ناظم وجود داشته باشد؛ لیکن تمام مطلبِ متنازع فیه این است که آیا جهان يك محصولِ دارای طرح و نظم است یا نه. آیا جهان نمی تواند محصول بی طرح و نظم قوای طبیعی باشد؟

خدای رواقیِ حیّ است و بنابراین باید دارای احساس باشد. امّا اگر او میِ تواند احساس داشته باشد و تأثّرات را دریافت کند، پس می تواند متحمّل تأثرات شود و نهایةً درمعرض فساد و تجزیه و تلاشی است. وانگهی، اگر خدا عقلانی و کامل است، چنانکه رواقیان فرض می کردند که او چنین است، او نمی تواند «با فضیلت» باشد، چنانکه رواقیان همچنین فرض می کردند که او چنین است. مثلاً، چگونه خدا می تواند دلیر یا شجاع باشد؟ چه مخاطرات یا آلام یا زحماتی در او تأثیر می کند، که نسبت به آنها او می تواند ابراز شجاعت کند؟

رواقیان به نظریهٔ عنایت الهی معتقدند. اما اگر این چنین است، چگونه آنان می توانند وجودِ مثلاً مارهای سمّی را تبیین کنند؟ رواقیان می گویند که عنایت الهی در نعمت عقل که خدا به انسان بخشیده آشکار است. و امّا اکثریّت آدمیان این عقل را برای تباه کردن خودشان به کار میِ برند، به طوری که برای چنین آدمیانی دارا بودن عقل خسران است نه منفعت. اگر خدا واقعاً برهمهٔ آدمیان عنایت روا داشته است، او باید همهٔ آدمیان را نیکو ساخته و به همه عقل

---

17. antinomies

۱۸. رجوع کنید به سکستوس امپیریکوس، *برضدّ ریاضی‌دانان*، ۹، ۱۳ به بعد؛ سیسرون، *دربارهٔ ماهیّت خدایان*، ۳، ۱۷، ۴۴، ۳۰، ۲۹ به بعد.

19. consensus gentium

۲۰. the argument from design: دلیل مستفاد از نظم یا «نظام غائی» یا «اتقان صنع». ـــ م.

درست داده باشد. به علاوه، برای خروسیپوس بی فایده است که سخن از «غفلت» از جانب خدا بگوید ــ یعنی راجع به موضوعات «کوچك و اندك». اولاً، آنچه عنایت الهی فراهم کردن آن را مورد غفلت قرار داده، موضوع کوچك و اندکی نیست: ثانیاً، غفلت نمی تواند درخداوند عمداً و از روی قصد باشد (زیرا غفلت عمدی حتی در مورد حاکم زمینی گناه و نقص وخطاست)، و ثالثاً غفلت سهوی و غیرعمدی نسبت به عقل نامتناهی غیرقابل تصوّر است.

اینها و دیگر انتقادهای کارنئادس در جهت مخالفت با نظریّات رواقیان بود، و بدین سان تا اندازه ای دارای فایدهٔ بحث و تحقیق بود. رواقیان با اعتقاد به نظریهٔ مادّی مذهبانهٔ خود نسبت به خدا خود را در مشکلاتِ از میان برنداشتنی گرفتار کردند، زیرا اگر خدا مادّی بود دچار تجزیه و تلاشی می شد، و اگر او نفس عالَم بود ــ با داشتن بدن ــ احساس لذّت و الم می کرد. انتقاد علیه چنین تصوّر و مفهومی دربارهٔ خدا برای ما تنها از جنبهٔ بحث و تحقیق می تواند موردعلاقه باشد. به علاوه، ما خوابِ نسبت دادن فضائل را به خدا به طریق انسان انگارانه ای که کارنئادس در انتقاد خود درپیش می گرفت نمی بینیم. همچنین برآن نیستیم که در فلسفه اثبات کنیم که هرچیزی برای خیر انسان آفریده شده است. مع هذا بعضی از مشکلاتی که کارنئادس مطرح کرد جاذبهٔ پایداری دارند و در هر بحث عدل الهی[21] باید در رفع آنها کوشید، مثلا وجود رنج و عذاب فیزیکی و وجود شرّ اخلاقی در دنیا. من قبلا برخی ملاحظات دربارهٔ این موضوع هنگامی که از عدل الهی در فلسفهٔ رواقی بحث می کردم اظهار داشته ام، و امیدوارم بعدها نشان دهم که چگونه دیگر فیلسوفان، اعمّ از قرون وسطایی و جدید، سعی کرده اند تا به این سؤالات پاسخ دهند؛ امّا همیشه باید به خاطر داشت که، حتّی اگر عقل انسانی نمی تواند به نحو تامّ و تمام و کاملا قانع کننده ای به همهٔ مشکلاتی که ممکن است در برابر یك موضع قد علم کند پاسخ دهد، این موجب نمی شود که ما آن موضع را، اگر بردلیل معتبر متّکی است، رها کنیم.

کارنئادس دریافت که تعلیق کامل حکم محال است، و بنابراین به تمهید نظریّه ای دربارهٔ **احتمال** (پیثانوتِس) پرداخت. احتمال درجات متفاوتی دارد وبرای عمل هم لازم است و هم کافی. مثلا وی نشان داد که چگونه ما می توانیم با جمع آوری دلایل به سود یك موضع به حقیقت نزدیك شویم ولو هرگز نتوانیم به یقین برسیم. اگر من صرفاً شکل شخصی را که می شناسم ببینم، این ممکن است یك توهّم باشد، لیکن اگر سخن آن شخص را بشنوم، اگر اورا لمس کنم، اگر او چیزی بخورد، من می توانم عملا قبول کنم که آن تصوّر حقیقی است. این امر از درجهٔ بسیار بالایی از احتمال برخوردار است، مخصوصاً اگر همچنین فی حدّذاته محتمل باشد که آن

21. Theodicy

شخص در آن زمان باید در آن مکان باشد. اگر مردی همسر خود را در انگلستان بگذارد و برای انجام دادن کاری به هندوستان برود، و وقتی در بمبئی پیاده می شود به نظرش بیاید که همسر خود را روی اسکله می بیند ممکن است در اعتبار عینیِ این تصوّر تردید کند. لیکن اگر، در بازگشت به انگلیس، همسر خود را در اسکله درحال انتظار وی بیابد، اعتبار آن تصوّر احتمال ذاتی خود را با خود دارد.

۲. آکادمی تحت نظرِ **آنتیوخوسِ** آسکالونی[22] (متوفّی درِ حدود ۶۸ ق. م.) به مذهب جزم[23] بازگشت. وی ظاهراً از موضع لاادری[24] آغاز کرد لیکن بعداً رفته رفته این موضع را رها کرد.[25] و چیچرو (سیسرون) در زمستان ۷۹/۸ در مجلس درس او حضور می یافت. وی به تناقض موجود در این ادّعا که هیچ چیز شناختنی نیست یا همه چیز مشکوك است اشاره کرد؛ زیرا، در این ادّعا که همه چیز مشکوك است، به هرحال من ادّعایِ شناخت و معرفت می کنم که همه چیز مشکوك است. او ملاك خویش را دربارهٔ حقیقت ظاهراً در موافقت فلاسفهٔ برجسته یافت و سعی کرد تا نشان دهد که نظامهای آکادمیائی و مشّائی و رواقی بایکدیگر توافق اساسی دارند. درواقع وی آشکارا نظریّه های رواقی را تعلیم می کرد و از این ادّعا ابائی نداشت که زنون آنها را از آکادمی قدیم اقتباس کرده است. بدین ترتیب وی کوشید تا شکّاکان را از یکی از دلایل اصولیشان، یعنی تناقض بین نظامهای مختلف فلسفی، محروم کند. درعین حال او نشان می دهد که یك التقاطی[26] است.

تمایل التقاطی در تعلیم اخلاقی او آشکار است. زیرا، در حالی که مانند رواقیان معتقد بود که فضیلت برای سعادت کافی است، همچنین مانند ارسطو تعلیم کرد که برای سعادت دربالاترین مرتبه اش اشیاءِ خارجی و سلامت بدن نیز ضروری است. پس علی رغم این امر که چیچرو اعلام می کند که آنتیوخوس بیش از آنکه یك آکادمیائی باشد یك رواقی بود،[27] وی بی تردید یك التقاطی بود.

۳. یك التقاطی رومی م. **ترنتیوس وارو**[28] (۱۱۶ ـ ۲۷ ق.م.)، دانش پژوه و فیلسوف، بود. به عقیدهٔ وارو تنها الهیّات حقیقی الهیّاتی است که خدای واحد را، که نفس عالَم است و برطبق

22. Antiochus of Ascalon 23. dogmatism 24. agnostic

۲۵. سیسرون، *آکادمی قدیم*، ۲، ۲۲، ۶۹؛ نومنیوس بااستشهاد ازقول اوزبیوس، *آمادگی انجیلی*، ۶۱۴، ۹، ۲ (*آباءِ یونانی*، ۲۱، ۱۲۱۶ ـ ۱۷)؛ اگوستین، *برضدّ آکادمی*، ۲، ۶، ۱۵، ۳، ۱۸، ۴۱.

26. Eclectic

۲۷. سیسرون، *آکادمی قدیم*، ۲، ۴۳، ۱۳۲.

28. M. Terentius Varro

عقل حکومت می کند، تصدیق می کند. الهیّات اساطیریِ شاعران به این دلیل باید رد شود که خصائص و افعال ناشایستی را به خدایان نسبت داده است، و حال آنکه الهیّات فیزیکی فلاسفهٔ طبیعی با یکدیگر متناقض است. امّا ما نباید آیینِ پرستشِ رسمی مدینه را فراموش کنیم، زیرا این آیین دارای ارزش عملی و مردمی است. وارو حتّی فرض کرد که دین عمومی کار دولتمردان پیشین بوده است، و اگر آن کار دوباره باید انجام پذیرد، در پرتو فلسفه بهتر می تواند انجام گیرد.[۲۹]

وارو ظاهراً بیشتر تحت تأثیر پوزیدونیوس[۳۰] بوده است. از این شخص وی بسیاری نظریّات دربارهٔ منشأ و بسط فرهنگ، جغرافیا، آب شناسی، و غیره را پذیرفت و با عرضه داشت این نظریّه‌ها در رومیانِ سپس‌تر نظیر ویترو ویوس[۳۱] و پلینی[۳۲] تأثیر کرد. گرایش وارو به «طریقهٔ عرفانی ـ ریاضیِ» فیثاغوری نیز از فکر پوزیدونیوس ناشی می شود و بدین وسیله وی نویسندگان بعدی نظیر گلیوس[۳۳]، ماکروبیوس[۳۴] و مارتیانوس کاپلاّ[۳۵] را تحت تأثیر قرار داد. تأثیر کلبی در *گفتار تمسخرآمیز مِنیپوسیِ*[۳۶] وارو، که از آن فقط قطعاتی دردست داریم مشهود است. دراین اثر، وی سادگی کلبی را در مقابل تجمّل ثروتمندان، که شکمبارگیِ آنان را استهزا می کرد، نهاد و جرّ وبحث و نزاع فیلسوفان را به تمسخر گرفت.

۴. مشهورترین التقاطی روم م. تولیوس چیچرو[۳۷] (سیسرون) خطیب بزرگ (سوّم ژانویه ۱۰۶ ـ ۷ دسامبر ۴۳ ق. م.) است. چیچرو در جوانی شاگرد فدروس اپیکوری، فیلون آکادمیائی، دیودوتوس رواقی، آنتیوخوس آسکالونی، و زنون اپیکوری بود. در رُدِس درس پوزیدونیوس رواقی را استماع می کرد. بعد از مطالعات فلسفیِ جوانیش در آتن و رُدِس چندسالی را صرف زندگی عمومی و فعّالیّت رسمی و دولتی کرد، امّا چیچرو در سه سال آخر عمرش به فلسفه بازگشت. تاریخ بیشتر نوشته های فلسفی او از این سالهای متأخّر است، (مثلا *خرق اجماع*[۳۸]، *همدردی*[۳۹]، *باغبان*[۴۰]، *آکادمیا*[۴۱]، *دربارهٔ غایات*[۴۲]، *مجادلات توسکولانی*[۴۳]، *دربارهٔ ذات (ماهیّت) خدایان*[۴۴]، *دربارهٔ شیخوخیّت*[۴۵]، *دربارهٔ پیشگویی*[۴۶]، *دربارهٔ*

---

۲۹. *مدینهٔ الهی*، ۶، ۴.

30. Poseidonius 31. Vitruvius 32. Pliny 33. Gellius 34. Macrobius
35. Martianus Capella 36. *Saturae Menippeae* 37. M. Tullius Cicero
38. *the Paradoxa* 39. *The Consolatio* 40. *The Hortensius* 41. *The Academia*
42. *The De Finilus* 43. *The Tusculana* 44. *The De Natura Deorum*
45. *The De Senectute* 46. *The De Divinations*

سرنوشت[۴۷]، *دربارهٔ دوستی*[۴۸]، *دربارهٔ فضائل*[۴۹]). *دربارهٔ جمهوری*[۵۰] (۵۴ ق. م. به بعد) و *دربارهٔ قوانین*[۵۱] (درحدود ۵۲ به بعد) تصنیفاتِ پیشتر است. نوشته‌های چیچرو را بندرت می‌توان در محتوا ابتکاری و اصیل نامید، چنانکه خود چیچرو صریحاً می‌پذیرد ـــ «بسیارند رونویسیهایی (آپوگرافا) که از من سرچشمه می‌گیرند که به اندك رنج انجام یافته و به صورت گفتار از من بیان شده اند.»[۵۲] امّا وی دارای استعداد معرّفی نظریهٔ یونانیان به خوانندگان رومی به سبك و اسلوبی روشن بود.

درحالی که چیچرو قادر به ردّ علمیِ شکّاکیّت نبود (وی به سبب کشمکش حوزه‌های فلسفی و نظریّه‌های متضاد به شکّاکیّت متمایل بود)، در شهودات وجدان اخلاقی که بیواسطه ویقینی اند پناهگاهی یافت. او با تصدیق خطر شکّاکیّت برای اخلاق، کوشید تا حکم اخلاقی را ورای تأثیر تباه کنندهٔ آن جای دهد و از «مفاهیم درون ذاتی که طبیعةً درما به طور فطری هست» سخن گوید. بنابراین مفاهیم اخلاقی از طبیعت ما ناشی می‌شود، و وفاق عمومی آن را تأیید می‌کند.

چیچرو در نظریهٔ اخلاقی خود متمایل بود که با رواقیان موافقت کند که فضیلت برای سعادت کافی است، لیکن وی نتوانست خود را راضی کند که تعلیم مشّائی را، که به بضاعتهای خارجی نیز ارزش نسبت می‌داد، بکلّی رد کند، هرچند ظاهراً تا اندازه ای درعقیدهٔ خود دربارهٔ این مطلب مردّد بود.[۵۳] او با رواقیان موافق بود که مرد عاقل باید بدون انفعالات و تأثّرات (پاثه) باشد،[۵۴] و مخالف این تعلیم مشّائی بود که فضیلت حدّ وسط بین انفعالات و تأثّراتِ (پاثه) متضاد است. (امّا باید توجّه داشت که تصوّر چیچرو از انفعال و تأثّر (پاثوس) یا تشویش[۵۵] عبارت است از «واکنش منحرف از عقل سلیم بر ضدّ طبیعت نفس.»[۵۶] چیچرو با رواقیان، همعقیده بود که عالیترین فضیلت، فضیلت عملی است نه نظری.[۵۷]

چیچرو در قلمرو فلسفهٔ طبیعی متمایل به شکّاکیّت بود، هرچند به هیچ وجه این حوزهٔ فکر انسانی را تحقیر نمی‌کرد.[۵۸] وی مخصوصاً به دلیل وجود خدا از راه طبیعت علاقه‌مند بود و

---

47. *The De Fato* 48. *The De Amicitia* 49. *The De Virtutibus*
50. *The De Republica* 51. *The De Legibus*

۵۲. *نامه‌هایی به آتیکوس*، ۱۲، ۵۲، ۳.

۵۳. *دربارهٔ غایات*، ۵، ۳۲، ۹۵؛ *دربارهٔ شغلها*، ۳، ۳، ۱۱؛ مراجعه کنید به *دربارهٔ غایات*، ۵، ۲۶، ۷۷ به بعد، و *مجادلات توسکولانی*، ۵، ۱۳، ۳۹ به بعد.

۵۴. *مجادلات توسکولانی*، ۴، ۱۸، ۴۱ به بعد.

55. Perturlatio

۵۶. *مجادلات توسکولانی*، ۴، ۶، ۴، ۲۱، ۴۷.

۵۷. *دربارهٔ شغلها*، ۱، ۴۴، ۱۵۸.

۵۸. *آکادمی قدیم*، ۲، ۴۱، ۱۲۷.

نظریهٔ ملحدانهٔ اتمیسم رارد می کرد. «این امر (یعنی تشکّل عالَم از برخورد تصادفی اتمها) را که او ادّعا می کند امکان پذیر است درك نمی کنم، چرا او همچنان و یکسان نمی پندارد که اگر ۲۱ شکل حروف یا قطعات طلا یا هرچیز دیگر که به تعداد بی شمار درهم ریخته شوند، چرا از این امور بی شماریادداشتهای اِنیوس[59] درجهان به وجود نمی آیند تا خوانده شوند.»[60]

چیچرو توجّه کرد که دین عامّه باید برای مصالح جامعه به طور کلّی حفظ شود، درحالی که در عین حال باید از خرافات زشت و شرم آور و عمل نسبت دادنِ خلاف اخلاق به خدایان (مثلا داستان تجاوز به عنف گانی مِد[61])[62] پاك و تطهیر شود. بخصوص ما باید اعتقاد به عنایت الهی و فناناپذیری نفس را حفظ کنیم.[63]

چیچرو بر ایدئالِ دوستی انسانی تأکید کرد (رجوع کنید به فلسفهٔ رواقی)، و به نهمین نامهٔ افلاطون متوسّل شد. «ــ انسان باید از روی محبّت نسبت به شهروندان و نسبت به بستگان خویش وادار شود تا بیشتر متعهّد باشد و خود را قبل از هرچیز وقف شهروندان بکند و بعدازآن به همهٔ میرندگان (آدمیان) دراجتماع بپردازد، همچنانکه افلاطون درنامهٔ خود به آرخوتاس می نویسد که ما برای این به جهان آمده ایم که به وطن و بستگان خویش بیندیشیم نه به خود، تا بخش اندکی از وجود ما برای خودمان باقی بماند.»[64]

---

۵۹. اِنیوس، شاعر قدیم لاتینی. ــ م.

۶۰. دربارهٔ *ذات خدایان*، ۲، ۳۷، ۹۳.

۶۱. Ganymede: در اساطیر یونانی شاهزاده ای از تروا که زئوس شیفتهٔ او شد و به وسیلهٔ عقابی او را بالا برد. ــ م.

۶۲. *مجادلات توسکولانی*، ۱، ۲۶، ۶۵، ۴، ۳۳، ۷۱.

۶۳. *مجادلات توسکولانی*، ۱، ۱۲، ۲۶، به بعد؛ ۱، ۴۹، ۱۱۷ به بعد.

۶۴. دربارهٔ *غایات*، ۲، ۱۴، ۴۵.

فصل ۳۹

حوزهٔ رواقی متوسّط

در قرنهای دوّم و سوّم پیش از مسیح فلاسفهٔ رواقی تمایل محسوسی به مذهب التقاطی[1] نشان دادند، عناصر افلاطونی و ارسطویی را درحوزه پذیرفتند و از مذهب رواقیِ اصیل و راستین منحرف شدند. آنچه سبب شد که آنان به این جریان سوق داده شوند هم حملاتی بود که اصحاب آکادمی متوجّه مذهب جزم رواقی ساختند، و هم تماسّ آنان با دنیای رومی، که به کاربُرد عملیِ نظریّه‌های فلسفی خیلی بیشتر علاقه‌مند بود تا به تفکّر نظری. نامهای برجستهٔ حوزهٔ رواقی متوسّط عبارتند از پانِتیوس (پانسیوس) و پوزیدونیوس.

۱. پانِتیوس (پانسیوس) رُدِسی[2] (درحدود ۱۸۵ـ۹/۱۱۰ ق. م.) مدّتی در رُم می‌زیست، و درآنجا اسکیپیونِ[3] جوان و لالیوس[4] را به فلسفهٔ یونانی علاقه‌مند ساخت و ك. موکیوس اسکائِوُلا[5] مورّخ رومی و پولیبیوس[6] مورّخ یونانی را بسیار تحت تأثیر قرار داد. چیچرو از آثار او استفاده برده است، مخصوصاً در دوکتاب نخستینِ *دربارهٔ شغلها*.[7] در سال ۱۲۹ ق. م. وی جانشین آنتیپاتر تارسوسی[8] به عنوان رئیس حوزه در آتن شد.

در حالی که پانِتیوس از یك سو بعضی از نظریّه‌های رواقی را تغییر داد، از سوی دیگر تردید نکرد که برخی از اصول عقاید رواقی را رها کند. بدین ترتیب وی «منزّه طلبی»[9] رواقی را با درنظرگرفتنِ اینکه غایت زندگی در مورد مردم معمولی صرفاً کمال عقلانیِ طبیعت فردیِ آنهاست تغییر داد. بدین سان جنبهٔ «ایدئالیستیِ» مذهب رواقی در دست پانِتیوس کمتر شد،

---

1. Eclecticism 2. Panaetius of Rhodes 3. Scipio 4. Laelius
5. Q. Mucius Scaevola 6. Polybius

۷. *نامه‌هایی به آتیکوس*، ۱۶، ۱۱، ۴.

8. Antipater of Tarsus 9. puritanism

بخصوص از این جهت که وی ظاهراً وجود انسانِ حقیقةً عاقل، کمال مطلوب رواقی قدیم، را منکر شد، و در همه حال خبره و متخصّص را در مرتبهٔ اوّل قرارداد. به علاوه وی ارزش بیشتری برای بضاعتهای خارجی قائل شد تا حوزهٔ رواقی قدیم و کمال مطلوب «بی‌اعتنائی و بی‌تفاوتی» را رد کرد.

پانِتیوس در حالی که بدین گونه اخلاق رواقی را تغییر داد نظریهٔ رواقیِ پیشگویی را (که رواقیان پیشین براساس فلسفیِ جبر و تقدیر به آن معتقد بودند) به دور افکند، طالع بینی را رد کرد و نظریّه‌های حریق جهانی و «فناناپذیریِ» نسبیِ نفس را دور انداخت.[۱۰] او همدلی کمی با الهیّات عامّه داشت.[۱۱] در تعلیم سیاسی خود ظاهراً تحت تأثیر افلاطون و ارسطو بوده است، هرچند برطبق نظریّهٔ رواقی از یك کمال مطلوب وسیعتر حمایت و دفاع می‌کرد تا از کمال مطلوب آن دو فیلسوف یونانی.

ظاهراً از پانتیوس بود که اسکائِوُلا تقسیم سه بخشی خود از الهیّات را اقتباس کرد (رجوع کنید به وارو). وی سه گونه الهیّات تشخیص داد: (۱) الهیّات شاعران، که انسان‌انگارانه و خطاست، (۲) الهیّات فیلسوفان، که عقلانی و حقیقی است، امّا برای استفادهٔ عامّه نامناسب است، و (۳) الهیّات دولتمردان، که آیین دینی سنّتی را حفظ می‌کند و برای تعلیم و تربیت عامّه ضروری و لازم‌الرعایه است.[۱۲]

۲. بزرگترین شاگرد پانتیوس پوزیدونیوس اهل آپامئا[۱۳] (درحدود ۱۳۵ ـ ۵۱ ق. م.) بود. پوزیدونیوس در آغاز شاگرد پانتیوس درآتن بود، سپس سفرهای ممتدّی مثلا به مصر و اسپانیا، کرد وبعد مدرسه‌ای در رُدِس در ۹۷ ق. م. دایر کرد. در اینجا بود که چیچرو درسال ۷۸ ق. م. برای استماع درسهایِ وی به او پیوست، و پومپئوس[۱۴] دوبار با او ملاقات کرد. آثار او مفقود شده است و تنها اخیراً از طریق تحلیل انتقادیِ ادبیّاتِ تحت‌تأثیر او بود که اندیشه‌ای دربارهٔ اهمّیّت پوزیدونیوس حاصل شده است ــ هرچند اندیشهٔ چندان روشنی در همهٔ مطالب دردست نیست. وی که مورّخ و جغرافیادان، عقلی مذهب و عارف مسلك بود جریانهای مختلف فلسفی را دریك چارچوب یگانه‌انگاری رواقی با هم جمع کرد، و کوشید تا آراء و تفکّرات نظری خود را با سرمایه‌ای از معرفت تجربی تأیید و تقویت کند، و تمامی گرمی الهام دینی را درآن دمید. در

---

۱۰. سیسرون، توسکولانی، ۱، ۳۲، ۷۹. ۱۱. سیسرون، دربارهٔ پیشگویی، ۱، ۳، ۶.

۱۲. اگوستین، مدینهٔ *الهی*، ۴، ۲۷.

13. Poseidonius of Apamaea

۱۴. **Pompey**: کنسول روم از ۷۰ ق. م، مقتول در ۴۷ ق. م. هنگام فرار از چنگ سزار به مصر. ــ م.

واقع زلّر تردید نکرد که او را «جامع‌ترین ذهنی که یونان از زمان ارسطو به خود دیده است»[۱۵] بنامد. پروکلوس (در *مسائل اقلیدسی*) از پوزیدونیوس و حوزهٔ او هفت بار در ارتباط با فلسفهٔ ریاضیدانان یاد می‌کند، مثلاً در مورد خطوط موازی، دربارهٔ تمایز بین قضایا (براهین) و مسائل و راجع به وجود قضایا.

یگانه‌انگاری رواقی برای فلسفهٔ پوزیدونیوس اساسی است، و وی می‌کوشد تا وحدت منسجمِ طبیعت را جزء به جزء نشان دهد. پدیدهٔ جزرومدّ، که معلول ماه است، برای وی این «کشش طبیعی» را که بین همهٔ اجزاءِ نظام جهانی مستولی و حکمفرماست آشکار می‌کند. عالَم سلسله مراتب درجات وجود است، از موجودات غیر آلی، مثلاً در قلمرو جسم معدنی، و سرتاسر گیاهان و حیوانات تا انسان، و بدین سان تا قلمرو فوق آلی الهی، تمامی وجود در یك نظام بزرگ با یکدیگرِ همبسته است و مشیّت و عنایت الهی هر جزءِ وجود را نظم و ترتیب داده است. این هماهنگی کلّی و نظم ساختمانیِ جهانْ عقل مطلق، یعنی خدا، را در منتهی الیه این سلسله مراتب و به عنوان فعّالیّت عقلانیِ فراگیرندهٔ همه مسلّم فرض می‌کند.[۱۶] عالَم پُر از نیروی حیاتی (زوتیکه دینامیس) است که از خورشید صادر می‌شود، و پوزیدونیوس خود خدا را، با پیروی از مذهب اصیل رواقی، به عنوان یك دَمِ آتشین عقلانی معرّفی کرده است. به علاوه، پوزیدونیوس درفرق و تمایز با معلّم خود پانِتیوس نظریّهٔ رواقیِ حریق جهان (اِکپوروزیس) را دوباره تصدیق می‌کند، نظریّه‌ای که خصیصهٔ یگانه‌انگارانهٔ جهان را مورد تأکید قرار می‌دهد.

امّا هرچند فلسفهٔ پوزیدونیوس یگانه‌انگارانه است، ظاهراً وی تحت تأثیر مذهب افلاطونی نوعی دوگانه‌انگاری را پذیرفت. جهان بردو بخش است، عالَم فوق قمر و عالَم تحت قمر. درحالی که عالم تحت قمر زمینی وفسادپذیر است، عالم فوق قمر آسمانی و «فسادناپذیر» است و عالَم فروتر را توسّط نیروهایی که به آن می‌دهد حفظ می‌کند. امّا این دو عالم در انسان، که رابط (دِسموس) بین آنهاست، با یکدیگر پیوند و اتّصال دارند.[۱۷] او که مرکّب از جسم وروح است، در مرز و سر حدّ بین فسادپذیر و فسادناپذیر یا زمینی و آسمانی قراردارد؛ و همان گونه که انسان یك رابط هستی شناختی است، همین گونه معرفت انسان رابط معرفت شناختی است، که در خود تمام معرفت، معرفت آسمانی و معرفت زمینی، را بایکدیگر اتّصال و ارتباط می‌دهد. به علاوه، درست همان طورِ که انسان از لحاظ جسمانی در بالاترین مرتبه است، همین طور، برعکس، از لحاظ روحانی در فروترین مرتبه است. به عبارت دیگر، بین انسان و الوهیّت اعلیٰ

۱۵. *طرحها*، ص ۲۴۹. ۱۶. سیسرون دربارهٔ *ذات خدایان*، ۲، ۳۳ به بعد.

۱۷. رجوع کنید به افلاطون، *تیمائوس*، ۳۱ ب ج.

«موجودات فوق طبیعی و فرشتگان»[18] یا موجودات روحانیِ عالیتر وجود دارند، که مرتبهٔ متوسّطی را بین انسان و خدا تشکیل می‌دهند. بدین ترتیب خصیصهٔ سلسله مراتبیِ جهان این است که ناگسیخته و غیرمنقطع است، اگرچه ثنویّت و دوگانه‌انگاری[19] باقی می‌ماند. این دوگانه‌انگاری درروان شناسی پوزیدونیوس مورد تأکید است، زیرا، هرچند وی در موافقت با رواقیان قدیم نفس را یك دَمِ (پنوما) آتشین ــ وبنابراین مادّی مانند جسم ــ می‌داند سپس پیش می‌رود تا ثنویّت نفس و بدن را به روش «تذکّر» افلاطون مورد تأکید قرار دهد. بدین گونه بدن مانعی برای نفس است، که از بسط آزاد معرفتش بازمی‌دارد.[20] علاوه برآن، پوزیدونیوس نظریهٔ افلاطونیِ هستی پیشینِ نفس را نیز، که طبیعةً زیربنای دوگانه‌انگاری است، قبول و اقتباس کرد، و همچنین ــ برخلاف پانِتیوس ــ فناناپذیری نفس را پذیرفت. امّا این فناناپذیری نمی‌توانست بیش از یك فناناپذیری نسبی (یعنی نسبت به بدن) درفلسفهٔ پوزیدونیوس باشد، زیرا وی حریق جهانی رواقی را تصدیق و تأیید کرده بود. بنابراین تعلیم او دربارهٔ «فناناپذیری» از تعلیم رواقیان قدیم پیروی می‌کرد.

به رغم این دوگانه‌انگاری در روان‌شناسیِ انسان، پوزیدونیوس تحت تأثیر افلاطون و ارسطو، درروان شناسی عمومی خود برجنبهٔ مراتب [وجود] تأکید داشت. بدین ترتیب گیاهان، که درنظر رواقیان قدیم دارای فقط طبیعت (فوزیس)اند نه نفس (پسوخه)، از میل (تو اِپیتومِتیکون) و همچنین قوّهٔ غاذیه (ثرِپتیکه) و قوّه نامیه (اَوْرتیکه دونامِئیس) برخوردارند، در حالی که حیوانات علاوه بر اینها قوّه غضب (تو ثوموایْدِس)، احساس (هِ آیستزیس)، شهوت (تو اِرکتیکون)، وحرکت انتقالی (تو کینِتیکون کاتا توپون) دارند. انسان، بالاتر از حیوانات دارای قوهٔ ناطقه (تو لوگیستیکون) و بنابراین استعداد سخن گفتن (لوگوس)، عقل (نوس) و استدلال (دیانویا) است.

بدین گونه، اگرچه پوزیدونیوس دوگانه‌انگاری افلاطون راقبول دارد، آن را، تحت تأثیر نظریّهٔ هراکلیتیِ تضاد درهماهنگی یا وحدت (همانی) در اختلاف (نه آنی)، تابع یك یگانه‌انگاری نهائی می‌کند. وی در این کوشش برای ترکیب و تألیف دوگانه‌انگاری و یگانه‌انگاری نمایندهٔ مرحله‌ای در طی طریق به سوی فلسفهٔ نوافلاطونی است.

پوزیدونیوس، برخلاف پانِتیوس، نظریّهٔ رواقی پیشگویی را تصدیق می‌کند. به سبب هماهنگی کلّی جهان و حکومتِ سرنوشت، آینده را می‌توان در زمان حال پیشگویی کرد: به

---

18. demons 19. dualism

۲۰. سیسرون، *دربارهٔ پیشگویی*، ۱، ۴۹، ۱۱۰، ۱، ۵۷، ۱۲۹ ـ ۱۳۰.

علاوه، عنایت خداوند وسایل پیشگوییِ حوادث آینده را از آدمیان دریغ نداشته است.[۲۱] نفس درحالاتی مانند خواب و خلسه چون از مانع تن آزاد می شود می تواند روابط نهانی حوادث را ببیند و آینده را پیشگویی کند. ما قبلا ذکر کردیم که پوزیدونیوس وجود «فرشتگان» را قبول داشت: وی همچنین معتقد بود که انسان می‌تواندبا آنان ارتباط داشته باشد.

پوزیدونیوس نظریّه‌ای دربارهٔ تاریخ یا دربارهٔ پیشرفت فرهنگی پیشنهاد کرد. در عصر زرّین ابتدائی، خردمندان، یعنی فلاسفه، حکومت می کردند (تا حدّی همان گونه که در قلمرو حیوانی رهبریِ طبیعی را قویترین حیوان گله برعهده دارد)، و آنان بودند که آن اختراعاتی را پدید آوردند که انسان را از شیوهٔ ابتدائی زندگیش به اوضاع و احوال مهذّبتر و لطیفترِ تمدّن مادّی ارتقا داد. بدین سان خردمندان فلزّاتی کشف کردند و هنر ساختن ابزار و غیره را پی افکندند.[۲۲] درقلمرو اخلاقی به دنبال مرحلهٔ ابتدائیِ بی گناهی فساد و تباهی آمد، و شیوع و غلبهٔ تجاوز نهادِ قوانین را ضروری ساخت. بنابراینِ فلاسفه ساخت و پرداخت آلات و وسائل فنّی را به دیگران واگذاشتند و خود به کار ترفیع و ترقّی وضع اخلاقی بشر پرداختند و برای این کار نخست به فعّالیّت عملی و سیاسی مشغول شدند و سپس زندگی خود را وقف تفکّر نظری یا «تئوریا» کردند. مع‌هذا، همهٔ این فعّالیّتها از فروترین تا برترین، فقط مراتب مختلف یك حکمت یا سوفیا بود.

پوزیدونیوس همچنین به مسائل نژادشناسی و قوم نگاری[۲۳] علاقه‌مند و دلبسته بود، بر تأثیر آب و هوا و اوضاع و احوال طبیعی درسیرت و خصلت وشیوهٔ زندگی مردم تأکید می کرد، مسافرتهای وی برای مطالعه در این موضوع مواد فراهم می‌ساخت. علاوه براین، تمایل تجربیِ وی او را به گسترش فعّالیّتش به قلمروی وسیع درحوزهٔ علوم اختصاصی، مثلا در ریاضیّات، علم نجوم، تاریخ و ادبیّات کشانید. امّا خصلت برجستهٔ وی توانایی اوست در برگرداندن و احالهٔ تمام این گنجینهٔ معرفتِ تجربی به وحدت یك نظام فلسفی، از طریق کشف بستگیها و همبستگیها و هماهنگیها، و سعی در دریافتن و نشان دادن ساختمان عقلانی جهان و سیر عقلانی تاریخ.

یادداشتی دربارهٔ حوزهٔ مشّائی در دورهٔ یونانی‌مآبی-رومی

۱. استراتون لامپساکوسی[۲۴]، طبیعت شناس (هُ فیزیکوس)، به عنوان رئیس حوزهٔ مشّائی

---

۲۱. سیسرون، *دربارهٔ پیشگویی*، ۱، ۴۹، ۱۱۰، ۱، ۵۵، ۱۲۵.

۲۲. رجوع کنید به سنکا، *نامه‌ها*، ۹۰؛ لوکرسیوس، *دربارهٔ ماهیت اشیاء*، ۵.

23. ethnography　　24. Strato of Lampsacus

در آتن جانشین تئوفراستوس شد و آن مقام را تقریباً از سال ۲۸۷ تا سال ۲۶۹ ق. م. به عهده گرفت. تعلیم فلسفی او نشان دهندهٔ تأثیر دموکریتس است که او را به سوی یك نظر یگانه انگارانهٔ جهان سوق داد. عالم عبارت است از ذرّاتی که بین آنها فضای خالی است. امّا این ذرّات بی نهایت تقسیم‌پذیرند و ظاهراً دارای کیفیّاتی هستند، زیرا استراتون خصائص یا کیفیّات نهائی، یعنی «گرم» و «سرد» را قبول دارد. عالَم به سبب ضرورت طبیعی یا قوانین طبیعت تشکیل یافته است، و آن را فقط در صورتی می توان به خدا نسبت داد که خدا و نیروهای ناخودآگاهِ خودِ طبیعت یکی دانسته شود. بدین گونه، اگرچه استراتون درجـزئیّات از دموکریتس پیروی نمی کند، اندیشهٔ یگانه‌انگاریِ ماتریالیستی و انکـار دوگانه‌انگـاری ارسطویی را باید به تأثیر فلسفهٔ دموکریتی نسبت داد. این تطوّر نظام مشّائی به دست استراتون با علاقهٔ خاصّ وی به علم فیزیکی هماهنگ و سازگار است ــ از این امر بود که عنوان هُ فیزیکوس (طبیعت شناس) را به دست آورد. او ظاهراً در پزشکی، علم نجوم و مکانیكِ دورهٔ اسکندرانی تأثیر داشته است.

درچشم استراتون تمام فعّالیّتهای نفسانی، مانندفکر و احساس، قابل تحویل وتأویل به حرکت‌اند، و آنها فعّالیّتهای یك نفس ناطقه (عقلانی)اند، که بین ابروها جای دارد. متعلّقات فکر مانمی‌تواندچیزی جزآنچه علّت تأثّر حسّیِ [۲۵] پیشین ما بوده است باشد، [۲۶] وبرعکس، هرادراك حسّی مستلزم فعّالیّت عقلی است. [۲۷] ممکن است دربادی امر چنین به نظر آید که این سخن تکرار شناخت شناسی ارسطویی بیش نیست، لیکن استراتون ظاهراً معنایی را منظور داشته که مستلزم انکار یك اصل عقلانی درانسان است، که ذاتاً متمایز از نفس حیوانی است. بنابراین اینکه او فناناپذیری را انکار می کرد یك نتیجهٔ منطقی بود، زیرا، اگر تمامی تفکّر اساساً ناشی از حسّ باشد، دیگر جایی برای اصلی به نام اصل فکر که بتواند مستقلّ از بدن به حیات خود ادامه دهد وجود نخواهد داشت.

۲. در زمان اخلاف استراتون ــ لوکون تروآسی [۲۸]، آریستون خیوس [۲۹]، کریتولائوس فاسلیسی [۳۰]، دیودوروس تورئی [۳۱] واِرومنئوس [۳۲] ــ ظاهراً حوزهٔ مشّائی کمکی واقعی به فلسفه نکرد. به علاوه، یك تمایل التقاطی درحوزه نمایان شد. بدین ترتیب اگرچه کریتولائوس از

---

25. sense - impression

۲۶. سیمپلیکیوس، *فیزیك*، ۹۶۵، ۱۶ الف. ۲۷. پلوتارك، *دربارهٔ مهارت عمل حیوانات*، ۱۳ (۹۶۱ الف).

28. Lycon of Troas 29. Ariston of Chios 30. Critolaus of Phaselis

31. Diodorus of Tyre 32. Erymneus

نظریهٔ ارسطو دربارهٔ جاودانی عالَم در برابر رواقیان دفاع کرد، وی تحویل و تأویل خدا و نفس انسانی را به مادّه (اثیر) و طرز تلقّی کلبی را راجع به لذّت پذیرفت.

۳. با **آندرونیکوس رُدِسی**[33] حوزه وضع و حالت جدیدی به خود گرفت. آندرونیکوس دهمین رئیس حوزه درآتن بود (یعنی با خود ارسطو) و آن مقام را ازحدود ۷۰ ق.م. تا ۵۰ ق.م. به عهده داشت. وی آثار «تربیتی»[34] ارسطو را منتشر ساخت، دربارهٔ أصالت آنها پژوهش کرد، وبر بسیاری از آثار شرح نوشت، و توجّه مخصوص به منطق مبذول داشت. سلسلهٔ شارحان و مفسّران با **اسکندر افرودیسی**[35]، که فلسفهٔ مشّائی را درآتن بین ۱۹۸ و ۲۱۱ میلادی تدریس می‌کرد، به اوج رسید. اسکندر مشهورترین شارحان ارسطو بود، لیکن تردید نکرد که از تعلیم وی جدا شود. مثلا، وی دربارهٔ کلّیّاتْ موضعی نومینالیستی (أصالت تسمیه) اتّخاذ کرد و غایت‌انگاری انسان مدارانه[36] را منکر شد. به علاوه، وی عقل فعّال (نوس پویتیکوس) رابا علّت أُولیٰ (توپروتون آیتیون) یکی گرفت. انسان هنگام تولّد فقط عقل طبیعی (نوس فوزیکوس) یا مادّی (هولیکوس) داردو بعدها تحت تأثیر عقل فعّال (نوس پویتیکوس) عقل اکتسابی (نوس اپیکتتوس) تحصیل می‌کند. یك نتیجهٔ این عقیده انکارفناناپذیریِ نفس انسانی است. درحالی که در انکار فناناپذیری نفس انسانی اسکندر احتمالا با ارسطو در یك موضع است، باید قبول کرد که این انکار خیلی بیشتر از تعلیم اسکندر نتیجه می‌شود تا از ملاحظاتِ نسبةً مبهم ارسطو.

۴. دفاع فصیح و بلیغ اسکندر از مطالعهٔ منطق در شرح خود بر *آنالوطیقای اوّل* ارزش ذکردارد. وی درآنجا اعلام می‌کندکه منطق به سبب اینکه آن راآلت فلسفه می‌دانیم کمترازوقتی که آن را جزءِ واقعی فلسفه بدانیم شایان توجّه و مطالعه نیست. زیرا اگر بزرگترین خیر شبیه خداشدن است، و اگر این شباهت از طریق تفکّر و تأمّل و معرفت حقیقت به دست می‌آید، و معرفت حقیقت از طریق برهان حاصل می‌شود، پس ما باید برهان را درمقام بالاترین افتخار و احترام نگه داریم، و همین طور استدلال قیاس صوری[37] را، تا آنجا که برهان صورتی از استدلال قیاسی است.[38] همراه با این گرایش فاضلانه و محقّقانه تمایل به طریقهٔ التقاط رشد کرد. بدین ترتیب جالینوس[39] پزشك مشهور (۱۲۹ تا حدود ۱۹۹ میلادی) و آریستوکلس اهل مسانا[40] (درحدود ۱۸۰ میلادی) با نظریهٔ خود دربارهٔ عقل درونی وفعّال، که تمام طبیعت را فراگرفته و

33. Andronicus of Rhodes 34. pedagogical 35. Alexander of Aphrodisias
36. anthropocentric teleology 37. syllogism

۳۸. شرح متون یونانی *ارسطو*، ۱/۱۱، ۴: ۳۰ و ۸:۶.

39. Galen 40. Aristocles of Messana

درآن نفوذ و انتشار دارد، به مذهب رواقی متمایل شدند.
۵. مشّائیان دورهٔ متأخّر را بسختی می توان مشّائیان نامید ــ مسلّماً نه بی قید وشرط: حوزه از هرجهت در مذهب نوافلاطونی، یعنی آخرین کوشش مهمّ فلسفهٔ یونانی، جذب شد و مشّائیان متأخر یا به طریقهٔ التقاطی متمایل شدند یا خود را با شرح کردن آثارارسطو قانع می کردند. بدین ترتیب آناتولیوس[۴۱] اهل اسکندریه، که درحدود ۲۶۸ میلادی اسقف لائودیسه[۴۲] شد و ممکن است با آناتولیوس که معلّم یامبلیخوس[۴۳] بود یکی باشد،[۴۴] دررسالهٔ خود دربارهٔ اعداد یك تا ده بررسی خواصّ واقعی اعداد را با «عرفان عددی» فیثاغوری ترکیب کرد.

تمیستیوس[۴۵] (درحدود ۳۲۰ـدرحدود ۳۹۰میلادی)، که درقسطنطنیه[۴۶] ودیگرجاهادرشرق تعلیم می کرد و هرگز مسیحی نشد، در واقع تصدیق کرد که ارسطو را به عنوان راهنمای خود برای حکمت برگزیده است. وی بر بعضی از آثار ارسطو شرح و تفسیر نوشته است، لیکن در واقع بسیار تحت تأثیر مذهب نوافلاطونی بود. وی در موافقت با مذهب افلاطونی متأخّر فلسفه را به عنوان «تشبّه به خدایان در حدّ توانایی انسان» (هومویوزیس ثئو کاتاتو دوناتون آنثروپو) تعریف می کرد. (رجوع کنید به افلاطون، تئتتوس، ۱۷۶ ب.)

41. Anatolius 42. Laodicea 43. Iamblichus

۴۴. اوناپیوس، زندگی سوفسطائیان، ۲.

45. Themistius 46. Constantinople

فصل ۴۰

حوزهٔ رواقی متأخّر

خصیصهٔ عمدهٔ فلسفهٔ رواقی درآغاز امپراطوری روم تأکید و اصرار آن براصول علمی و اخلاقی آن حوزه است؛ این اصول صبغه‌ای دینی به خود می‌گیرد، زیرا با نظریهٔ همانندی انسان با خدا و وظیفه‌اش دربارهٔ محبّت به همنوعان وابسته است. اخلاق اصیل و شریف رواقی به طور برجسته در تعلیم رواقیان بزرگ این دوره، یعنی سنکا[1]، اپیکتتوس[2] و مارکوس اورلیوس امپراطور[3] آشکار است. درعین حال گرایش خاصّی به مذهب التقاطی درحوزهٔ رواقی چنانکه در دیگر حوزه‌ها مشهود است. به علاوه، حوزهٔ رواقی فاقد علاقهٔ علمی معاصر نبود: برای نمونه می‌توانیم از استرابون[4] جغرافیدان یاد کنیم. ما خوشبختانه آثار رواقیِ وسیع و جامعی از این دوره دردست داریم، که ما را قادر می‌سازد که تصوّر روشنی از تعلیمات این حوزه و خصائص شخصیّتهای بزرگ آن حاصل کنیم. بدین ترتیب، ازجهت نوشته‌های سنکا بخوبی مجهّزیم و چهار کتاب از هشت کتابی را دردست داریم که شامل گزارش فلاویوس آریانوس[5] از درسهایِ اپیکتتوس است، در حالی که «تأمّلات» مارکوس اورلیوس به ما فیلسوف رواقی را برتخت سلطنت روم نشان می‌دهد.

۱. آنائیوس سنکا اهل کوردوبا[6] معلّم و وزیر نرون[7] امپراطور بود، و در اطاعت امر نرون بود که فیلسوف در ۶۵ میلادی رگ حیات خود را گشود. چنانکه از یك رومی انتظار می‌رود، سنکا برجنبهٔ عملی فلسفه، یعنی اخلاق، تأکید می‌کرد و در قلمرو اخلاق بیشتر با عمل کردن به فضیلت سروکار داشت تا با تحقیقات نظری در ماهیّت فضیلت. وی معرفت عقلانی را برای

---

1. Seneca 2. Epictetus 3. Emperor Marcus Aurelius 4. Strabo
5. Flavius Arrianus 6. L. Annaeus Seneca of Cordoba 7. Nero

خودِ آن جستجو نمی کرد، بلکه از آن رو به فلسفه می پرداخت که آن را وسیله ای برای کسب فضیلت می دانست. فلسفه ضروری است، لیکن باید با درنظر داشتن یك غایتِ عملی در طلب آن بود. «ای کاش سخنان ما مفید بود نه لذّت بخش ـ بیمار به دنبال پزشك سخنور نمی گردد.»[۸] کلام وی دربارهٔ این موضوع غالباً کلام توماس آکمپیس[۹] را به خاطر می آورد، مثلا «دانستن بیشتر از حدّ کفایت در شمار افراط و تفریط است.»[۱۰] صرف وقت در مطالعاتِ به اصطلاح آزاد بدون درنظر داشتن غایت عملی اتلاف وقت است، «دانشی که واقعاً آزادِ است یکی است و آن دانشی است که آدمی را آزاد می سازد.»[۱۱] و از لوکیلیوس[۱۲] دعوت می کند که از بازی ادبیِ تبدیل مطالب عالی به تردستیهای صرف و نحوی و جدلی دست بردارد.[۱۳] سنکا تا حدّی به نظریّه‌های فیزیکی علاقه‌مند است، لیکن اصرار می ورزد که غلبه بر انفعالات و شهوات است که مطلب واقعاً مهمّ است و انسان را با خدا مساوی می سازد،[۱۴] و او غالباً موضوعات فیزیکی را صرفاً به عنوان فرصتی برای گرفتن نتایج اخلاقی مورد استفاده قرار می دهد، مانند وقتی که از زلزله در کامپانیا[15] (۶۳ میلادی) به عنوان موضوعی برای یك گفتار اخلاقی استفاده می کند.[۱۶] با وجود این، وی یقیناً مطالعهٔ طبیعت را (تحت تأثیر پوزیدونیوس) می ستاید و حتّی اعلام می کند که معرفت طبیعت را برای خودش باید جستجو کرد،[۱۷] لیکن حتّی دراینجا هم علاقهٔ عملی و انسانی نمایان است.

سنکا از لحاظ نظری به ماتریالیسم کهن رواقی می پیوندد،[۱۸] لیکن وی در عمل یقیناً خواهان آن است که خدا را به عنوان موضوعی متعالی بنگرد. این تمایل بـه ثنویّت مابعدالطبیعی نتیجهٔ طبیعی یا ملازم تمایل نمایان وی به ثنویّت روان شناختی بود. درست است که او قائل به مادّیّت نفس است، لیکن در عین حال از کشمکش بین نفس و بدن و بین آرمانهای متعالی انسان و خواهشهای تن، با لحن افلاطونی سخن می گوید. «زیرا که بدن باری است براین نفس و رنجی است برای آن که به زور وادارش می کند که در زنجیر قیود بماند.»[۱۹]

۸. *نامه‌ها* (پی به لوکیلیوس)، ۷۵، ۵.

9. Thomas a Kempis

۱۰. *نامه‌ها*، ۸۸، ۳۶. ۱۱. *نامه‌ها*، ۸۸، ۲.

12. Lucilius

۱۳. *نامه‌ها*، ۷۱، ۶. ۱۴. *نامه‌ها*، ۷۳، ۱۳.

15. Campania

۱۶. *مسائل طبیعی*، ۶، ۳۲. ۱۷. *مسائل طبیعی*، ۶، ۴. ۱۸. *نامه‌ها*، ۶۶، ۱۲، ۱۱۷، ۲، ۵۷، ۸.

۱۹. *نامه‌ها*، ۱۲۰، ۱۴، ۶۵، ۱۶. مقایسه کنید با «آن روزی که از آن به عنوان آخرین روز می ترسی همواره فرشته ای [سرنوشت] نگهبان توست.» *نامه‌ها*، ۱۰۲، ۲۶.

فضیلت راستین و ارزش و غنای حقیقی دردرون ما قرار دارند: بضاعتهای مادّی سعادت حقیقی نمی بخشند بلکه عطایای موقّت بخت اند که احمقانه است که به آنها اعتماد کنیم. «راه رسیدن به مال و ثروت به سبب فرومایگی مال و ثروت کوتاه است.»[۲۰] سنکا، به عنوان ندیم کالیگولا[۲۱] و کلودیوس[۲۲] و معلّم ووزیر ثروتمند نرون جوان، به ناسازگاری و ناهماهنگیِ عملی ودورویی وریا متّهم شد، لیکن باید به یاد داشت که تجربهٔ واقعی وی از تباین بین ثروت زیاد و شکوه و جلال فراوان از یك سو و ترس دائمی از مرگ از سوی دیگر به انسانی با خُلق و خوی او باید کمك کرده باشد تا خصیصهٔ زودگذر و بی دوام ثروت و مقام و قدرت را دریابد. به علاوه، وی از این فرصت بی مانند برخوردار بود که انحطاط آدمی و شهوترانی و هرزگی را از نزدیك مشاهده کند. بعضی از نویسندگان قدیم شایعات بی اساسی دربارهٔ زندگی خصوصی سنکا سرهم کردند، به این منظور که نشان دهند که وی برطبق اصول خویش زندگی نکرد.[۲۳] امّا حتّی اگر بادرنظر گرفتن مبالغه و بدگویی مخالفانش، زندگی خود را بدون عدول از آرمان اخلاقیش نگذرانده باشد، امری که در مورد مردی درمقام و موقعیّت او و پیوستگی او با درباری فاسد بسیار محتمل است،[۲۴] نمی توان گفت که وی در تعلیمات و مواعظ خود صمیمی نبود. شناخت او از نیروی وسوسه و از تنزّل مقام که حاصل حرص و طمع و جاه طلبی و شهوت پرستی است، شاید تا اندازه ای تجربهٔ شخصی خود اوست، امّا خیلی بیشتر ناشی از مشاهده اش دربارهٔ دیگران است و همین امر است که به قلم او و مواعظ اخلاقی او تاب و توان می بخشید. سنکا با وجود فصاحت و بلاغت می‌دانست پیرامون چه چیز سخن می گوید.

سنکا اگرچه از لحاظ نظری طرفدار اصل سنّتی جبر[۲۵] رواقی بود عقیده داشت که هرانسانی تنها اگر اراده کند که راه فضیلت را درپیش گیرد قدرت این کار را دارد. «به حدّ کافی قدرت پایداری را طبیعت عطا کرده است، کافی است که آن را به کار بندیم.»[۲۶] به علاوه، خدا کسانی را که تلاش می کنند تا خود را بسازند کمك می کند. «خدایان پست نیستند [چرا که] آنان به سوی کسانی که به ایشان روی می آورند دست کمك می یازند. و تو اگر منکر این امر مشهود بشوی چه بدبخت هستی.»[۲۷] انسانی که خود را می سازد و بر شهوات و انفعالات خود

۲۰. *نامه‌ها*، ۶۲، ۳.

21. Caligula 22. Claudius

۲۳. رجوع کنید به دیون کاسیوس Dion Cassius، ۶۱، ۱۰.

۲۴. مگر او خود معترف نیست که «در مورد خود سخن نمی گویم. من از آدم معمولیِ خیلی کمترم تا چه رسد به آدم کامل»؟ *نامه‌ها*، ۵۷، ۳.

۲۵. determinism، یا اصل موجَبیّت (وجوب ترتّب معلول بر علّت).

۲۶. *نامه‌ها*، ۱۱۶، ۷.

۲۷. *نامه‌ها*، ۱۷۳، ۱۵؛ ۴۳، ۵.

پیروز و غالب است و زندگی را بر طبق عقل سلیم و مستقیم رهبری می کند از اجداد عصر طلایی ما بهتر است، زیرا، اگر آنان بی گناه بودند، به واسطهٔ جهل و فقدان اغوا و وسوسهٔ نفس بی گناه بودند. «آنان دانا نبودند ـــ مگر آنان از جهل به امور مبرّیٰ بودند.»[۲۸]

از آنجا که هدف سنکا تشویق مردم بود برای گام نهادن درطریق فضیلت و پایداری درآن راه علی‌رغم وسوسه و سقوط نفس، طبیعةً ناگزیر بود که ایدئالیسم سخت اخلاقیِ رواقیان نخستین را تعدیل و ملایم کند. وقوف او بر کشاکش اخلاقی آن قدر بود که معتقد شود که انسان می تواند با تحوّل و دگرگونیِ ناگهانی قدم در راه فضیلت نهد. و بدین سان می بینیم که او قائل به سه طبقه از کارشناسان می شود. (یك) کسانی که بعضی از گناهان خود را ترك کرده اند، امّا نه همه را؛ (دو) کسانی که برای دست کشیدن از گناهان و ترك شهوات بد به طور کلّی راه حل یافته اند، ولو آنکه هنوز درمعرض برگشت اتّفاقی به حال نخستین هستند؛ (سه) کسانی که به فراسوی امکان بازگشت به حال نخستین رسیده اند، لیکن هنوز فاقد اعتماد به خود و آگاهی از حکمت خویشتن هستند. بنابراین به حکمت وفضیلت کامل نزدیك شده اند.[۲۹] به علاوه، سنکا قبول دارد که از نعم خارجی، مانند ثروت، می توان برای غایات خیر استفاده کرد. انسان عاقل می تواند مالك ثروت خود باشد و نه برده اش. او دربارهٔ نحوهٔ تأمین پیشرفت اخلاقی پند عملی می دهد، مثلا به وسیلهٔ به کار بستنِ خودآزمایی روزانه، که خود وی اجرا می کرد.[۳۰] کناره گیری و عزلت گزینی در خلوت و تنهایی بی فایده است، اگر شما در همان حال نکوشید که خود را تغییر دهید: تغییر مکان بالضروره به معنی تغییر دل نیست، و هرجا بروید باز هم باید با خود درکشمکش باشید. فهم اینکه چگونه داستان تطبیق سنکا باسن پول[۳۱] توانست متداول شود آسان است، هنگامی که چنین عباراتی را می خوانیم: «ما هم بر همه چیز پیروز خواهیم شد و پاداش این پیروزی نه تاج است و نه اکلیل گل.»[۳۲]

سنکا بر نظریّهٔ رواقیِ ارتباطی که میان آدمیان وجود دارد تأکید می کند، و به جای استغنای انسان عاقل ـــ استغنائی که با تحقیر دیگران توأم است ـــ از ما دعوت می کند که به همنوعان خود کمك کنیم و کسانی را که به ما آسیب و آزاررسانده اند ببخشاییم. «برای دیگران باید زندگی کنی، گر بخواهی که دیگران برایت زندگی کنند.»[۳۳] وی به ضرورت خیرخواهیِ فعّال اصرارمی ورزد. «طبیعت به من امر می کند که برای آدمیان مفید باشم خواه آنان برده باشند یا

---

۲۸. *نامه‌ها*، ۹۰، ۴۶.
۲۹. *نامه‌ها*، ۷۵، ۸.
۳۰. *دربارهٔ خشم*، ۳، ۳۶، ۳.
31. St. Paul
۳۲. *نامه‌ها*، ۷۸، ۱۶، ۴.
۳۳. *نامه‌ها*، ۴۸، ۲.

آزاد، آزاد شده باشند یا آزاد زاده. هرجا انسانی هست جا برای خیرخواهی هست.»[۳۴] «مواظب باش که در حالی که زنده ای محبوب همگان باشی و هنگامی که مُردی مورد اَسف آنان.»

معهذا تنبیه و مجازات بدکاران لازم و ضروری است. «آن که به پاکان آسیب و آزار می‌رساند پستی و بدی می اندوزد.»[۳۵] امّا مؤثرترین تنبیه به منظوراصلاح کردن، نرم‌ترین تنبیه است. تنبیه نباید ازروی خشم یا میل به انتقام‌جویی اِعمال شود (رجوع کنید به *دربارهٔ خشم* و *دربارهٔ رحمت*).

۲. اپیکتتوس اهل هیراپُلیس[۳۶] (در حدود ۵۰ ـ ۱۳۸ میلادی) در آغاز برده ای بود متعلّق به یك عضو نگهبانان ویژهٔ نرون، و هنگامی که آزاد شد به زندگی در رُم ادامه داد تا آنکه امپراطور دُمیتیانوس[۳۷] فیلسوفان را اخراج کرد (۸۹ یا ۹۳ میلادی). وی سپس مدرسه‌ای در نیکوپُلیس[۳۸] در اپیروس[۳۹] تأسیس کرد و احتمالا تا هنگام مرگ خود دررأس آن مدرسه باقی ماند. درنیکوپُلیس بود که فلاویوس آریانوس در درسهای او حاضر می شد و هشت کتاب دربارهٔ مصاحبات (دیاتریبای) برمبنای آن درسها تصنیف کرد. از این هشت کتاب ما چهار کتاب دردست داریم. آریان همچنین رسالهٔ آموزشی یا کتاب دَمِ دست (اِنخیریدیون)[۴۰] دربارهٔ نظریّات استادش منتشر کرد.

اپیکتتوس اصرار می‌ورزد که همهٔ آدمیان ظرفیّت و استعداد برای فضیلت دارند و خدا به همهٔ آدمیان وسیلهٔ سعادتمندشدن، وسیلهٔ خصلت ثابت قدم شدن و کفّ نفس داده است. «پس طبیعت آدمی چیست؟ گاز گرفتن، لگد زدن، به زندان افکندن، گردن زدن؟ حاشا، بلکه نیکی کردن، با دیگران همکاری و تعاون نمودن، برای آنها آرزوی خوب داشتن.»[۴۱] همهٔ آدمیان در آغاز شهودهای اخلاقی کافی دارند که برآنها بتوانند حیات اخلاقی را بنا کنند. «کسانی را که خود شما بدون طرفداری ستایش می کنید بنگرید! آیا عادل را ستایش می کنید یا غیرعادل را، معتدل را یا غیر معتدل را، خویشتن‌دار یا غیرخویشتن‌دار را؟»[۴۲] «بعضی چیزها هست که آدمیانی که بکلّی منحرف و گمراه نیستند آنها را به وسیلهٔ مفاهیم مشترکی که همگان دارند درمی‌یابند.»[۴۳]

---

۳۴. *دربارهٔ زندگی سعادت‌آمیز*، ۲۴، ۳.　۳۵. قطعهٔ ۱۱۴.

36. Epictetus of Hierapolis　37. Emperor Domitian　38. Nicopolis　39. Epirus

40. handbook (Enchiridion)

۴۱. *گفتارها*، ۴، ۱، ۲۲.　۴۲. *گفتارها*، ۳، ۱، ۸.　۴۳. *گفتارها*، ۳، ۶، ۸.

معهذا، هرچند همهٔ آدمیان مبنای کافی برای ساختن حیات اخلاقی دارند، تعلیم فلسفی برای همگان ضروری است، تا بتوانند مفاهیم اوّلیّه (پرولپسئیس: پیش فرضها)ی خود را دربارهٔ خیر و شرّ درمورد اوضاع و احوال جزئی و خاص به کار ببرند. «مفاهیم اوّلیّه برای همهٔ آدمیان مشترك و عمومی است»،[۴۴] لیکن کشمکش یا اِشکالی ممکن است در کاربُرد این مفاهیم اوّلیّه نسبت به واقعیّات خاصّ و جزئی پیش آید. همین است که تفاوت مفاهیم اخلاقی، به معنی مفاهیم به کار رفته، را درمیان مردمان گوناگون و بین افراد مختلف تبیین می کند.[۴۵] بنابراین تعلیم و تربیت ضروری است، و تا آنجا که کاربُرد صحیحِ اصول متّکی بر استدلال و استدلال برمنطق است، معرفت منطق نباید خوار شمرده شود. امّا امر مهم این نیست که آدمی معرفت جدلِ (دیالکتیك) صوری داشته باشد، بلکه این است که بتواند اصول خود را در عمَل به کار ببرد، وبالاتر از آن، این است که آن اصول را در رفتار خود به کار بندد. دوعاملی که اصولا در تعلیم و تربیت وجود دارد عبارتند از: (یك) فراگیریِ انطباق دادن مفاهیم اوّلیّهٔ طبیعی بر اوضاع و احوال خاص و جزئی برطبق «طبیعت»، و (دو) یادگیریِ تشخیص بین اشیاء و اموری که در اختیار ماست و اشیاء و اموری که دراختیار ما نیست.[۴۶] اپیکتتوس، همآواز با حوزهٔ رواقی به طور کلّی، به تمایز اخیر اهمّیّت بسیار می‌داد. کسب افتخار وثروت، برخورداری از سلامت مداوم، اجتناب از مورد بدرفتاری جسمانی یا بی‌عنایتی امپراطور واقع شدن، واگرداندن مرگ یا مصیبت و بلا از خود یا دوستان و بستگان خود، این همه تنها وابسته به کوششهای هرانسان فردی نیست: پس باید مراقب باشد که قلب خودرا به هیچ یك از این چیزها مشغول نسازد، بلکه تمام این حوادث و اتّفاقات را برای خود یا بستگان و دوستان خود به عنوان سرنوشت و تقدیر، به منزلهٔ ارادهٔ خداوند، بپذیرد: او باید همهٔ این گونه وقایع را بدون طغیان و تمرّد یا ناخشنودی و ناخرسندی، به این عنوان که بیان و ظهور «ارادهٔ الهی» است، قبول کند. پس چه چیز دراختیار انسان است؟ قضاوتهایش دربارهٔ حوادث و نیز اراده اش: او می تواند براینها تسلّط داشته باشد، و خودآموزیِ انسان عبارت است از نیل به قضاوت و حکم درست و ارادهٔ صحیح. «ماهیّت خیر و شرّ در طرز تلقّی اراده قرار دارد»،[۴۷] و این اراده دراختیار آدمی قرار می گیرد، زیرا «اراده می تواند برخود تسلّط یابد، امّا هیچ چیز دیگر نمی تواند برآن مسلّط شود.»[۴۸] بنابراین آنچه واقعاً برای انسان واجب است اراده کردن و خواستن فضیلت است، اراده کردن و خواستنِ پیروزی برگناه. «کاملا مطمئن باش که هیچ چیز رام شدنی تر از

---

۴۴. *گفتارها*، ۱، ۲۲. ۴۵. درهمان جا ۴۶. در همان جا. ۴۷. *گفتارها*، ۱، ۴۹.
۴۸. در همان جا.

نفس انسانی نیست. تو باید ارادهٔ خود را به کاربری، نتیجه حاصل می شود، و خوب هم حاصل می شود؛ و به عکس، مراقبت و هوشیاری خود را کم کن، همه چیز از دست می رود، زیرا خرابی از درون ناشی می شود و مدد نیز از درون می آید.»[۴۹] گناهان از لحاظ مادّی مختلفند، امّا از لحاظ اخلاقی دراینکه همه مستلزم یك ارادهٔ منحرف و گمراهند مساوی اند. فائق آمدن بر این ارادهٔ منحرف و اصلاح آن از همه کس برمی آید. «آیا نمی خواهی به خود کمك کنی؟ و چقدر این کمك آسان است؟ نیازی نیست که هیچ انسانی را بکشی یا زندانی کنی یا با او باتحقیر رفتار کنی یا به دادگاهها بروی. تو باید فقط با خود سخن بگویی. بسیار آسان متقاعد خواهی شد؛ هیچ کس در متقاعدکردن تو از تو تواناتر نیست.»[۵۰]

اپیکتتوس به عنوان وسیلهٔ عملی برای پیشرفت اخلاقی بررسی و مراقبهٔ روزانهٔ باطن و وجدان (که به کار بستنِ صادقانهٔ آن به جانشین سازی عادات خوب به جای عادات بد رهنمون می شود)، اجتناب از رفقا و معاشران بد و پرهیز از فرصتهای گناه، مراقبت دائمی خود، و غیره را توصیه می کند. ما نباید از سقوطهای خود دلسرد و مأیوس شویم بلکه باید استقامت بورزیم و کمال مطلوبی از فضیلت، مثلا سقراط یا زنون، را نصب العین خود قرار دهیم. همچنین، «... به خاطر داشته باش که دیگری از بالا بر آنچه اتفاق می افتد مراقبت می کند و تو باید بیشتر از این یا آن انسان او را خشنود کنی.»[۵۱] وی در جریان پیشرفت اخلاقی سه مرحله تشخیص می دهد:

(یك) به آدمی آموخته می شود که امیال خود را برطبق عقلِ صحیح نظم دهد، خود را از عواطف فاسد آزاد کند وبه آرامش نفس نائل شود.

(دو) آدمی درعمل، برای انجام وظیفه (توکاثِکن)، برایِ آنکه همچون یك پسر، برادر، شهروند حقیقی رفتار کند تربیت می شود.

(سه) مرحلهٔ سوم به حکم و تصدیق مربوط است، و «هدف آن مطمئن ساختن و تأمین دو مرحلهٔ دیگر است، به طوری که حتّی درخواب، مستی، یا مالیخولیا ما نگذاریم که هیچ عرضه ای بدون آزمایش بگذرد.»[۵۲] به این ترتیب یك حکم درست و بی خطای اخلاقی حاصل می شود.

وظایف و تکالیف نسبت به خود باید با پاکیزگی و نظافت تن آغاز شود. «من در واقع ترجیح می دهم که یك جوان، وقتی که نخستین بار به فلسفه روی می آورد، با موهائی بدقّت شانه کرده به سوی من بیاید، تا با موهای کثیف و ژولیده.»[۵۳] یعنی، اگر آدمی برای پاکیزگی طبیعی و

---

۴۹. *گفتارها*، ۴، ۹، ۱۶. ۵۰. *گفتارها*، ۴، ۹، ۱۳. ۵۱. *گفتارها*، ۱، ۳۰.

۵۲. *گفتارها*، ۳، ۲؛ رجوع کنید به فصل ۱۸ (پایان). ۵۳. *گفتارها*، ۴، ۱۱، ۲۵.

زیبایی احساسی دارد بیشترِ امید ترفیع او برای ادراك زیبایی اخلاقی هست. اپیکتتوس خویشتن‌داری، اعتدال، و عفت و پاکدامنی را تلقین و تکرار می کند، و زناکار را، مثلاً، مورد سرزنش قرار می‌دهد. سادگی را باید پرورش داد، هرچند درجستجوی ثروت بودن، اگر برای غایات خیر انجام شود، عیبی ندارد. «اگر من بتوانم ثروت به دست آورم، و در عین حال خودرا معتدل و دیندار و سرفراز نگه دارم، راهش را به من نشان بده من بدان راه خواهم رفت. امّا اگر از من بخواهی که چیزهایی را که خیرند و از آنِ من اند، از دست بدهم تا تو بتوانی چیزهایی را به دست آوری که خوب نیستند، ببین چقدربی انصاف و نادانی.»[۵۴] (این سخن دربارهٔ مردمی است که دوستی را وامی‌دارند که پول به دست آورد تا خود نیز بتوانند از آن برخوردار شوند.) مانند همهٔ رواقیان، اپیکتتوس صداقت و وفاداری را ستوده است.

باید پرهیزکاری حقیقی را تشویق کرد. «دربارهٔ دینداری نسبت به خدایان، بدان که عنصر عمده داشتن عقاید صحیح دربارهٔ آنهاست، و سپس اطاعت کردن از آنان، و تسلیم شدن به آنها در هر حادثه‌ای، و تن در دادن به آن از روی اراده و اختیار، چنانکه گویی از روی بالاترین مشورتها و تدبیرها انجام یافته است.»[۵۵] الحاد[۵۶] و انکار مشیّت و عنایت الهی، هم کلّی و هم جزئی، محکومند. «دربارهٔ خدایان، بعضی هستند که می گویند که یك وجود الهی موجود نیست؛ وبعضی دیگر می گویند که در واقع موجود است، لیکن بیکار و بی توجّه است، وبرای چیزی دوراندیشی و فکر پیشین ندارد؛ و دستهٔ سوّم می گویند که چنین وجودی هست، و فکر قبلی نیز دارد، لیکن فقط نسبت به اشیاءِ بزرگ و آسمانی، امّا نه دربارهٔ چیزی روی زمین؛ و گروه چهارم می گویند که او فکر دربارهٔ اشیاء هم در آسمان و هم در زمین دارد، لیکن فقط به طور کلّی و نه دربارهٔ هرچیز به طور جدا و طبقهٔ پنجمی وجود دارد، که از جمله اُدوسوس[۵۷] و سقراط هستند، که می گویند 'من بی علم تو نمی‌توانم از جای حرکت کنم.'»[۵۸]

ازدواج و خانواده بروفق عقل سلیم است، هرچند «مبلّغ» (فرستاده، مأمور) می تواند عزب باقی بماند تا برای کار خود آزاد باشد.[۵۹] فرزند باید همواره از پدر اطاعت کند، مگر آنکه پدر به چیزی خلاف اخلاق فرمان دهد. میهن‌پرستی و سهم فعّال داشتن در زندگی عمومی مورد تشویق است ــ که تا اندازه‌ای [با دیگر عقاید رواقیان] ناسازگار است ــ امّا جنگ محکوم است و حاکم باید تبعیّت و وفاداری تبعهٔ خود را به وسیلهٔ نمونه و سرمشق خود و از طریق توجّه و

---

۵۴. *کتاب دَم دست*، ۲۴. ۵۵. *کتاب دَمِ دست*، ۳۱.

56. Atheism 57. Odysseus

۵۸. *گفتارها*، ۱، ۱۲. ۵۹. رجوع کنید به *گفتارها*، ۳، ۲۲، ۳، ۲۶، ۶۷.

علاقه به آنها همراه با فداکاری و ازخود گذشتگی به دست آورد.

مع‌هذا مرامِ جهان وطنی (سیاست جهانی) و عشق انسانیّت از میهن پرستیِ محدود و کوته‌نظرانه برتر است. خدا همهٔ آدمیان را پدر است و بالطبع همهٔ آنها با هم برادرند. «آیا نمی‌خواهی به یادآوری که کیستی و بر کی فرمان می‌رانی؟ نمی‌خواهی به یاد بیاوری که آنها خویشاوندان نزدیك یکدیگرند و بالطبع برادرانِ یکدیگرند و همه فرزندان زئوس‌اند؟»[۶۰] به همهٔ آدمیان باید محبّت بورزیم و نباید بدی را با بدی پاسخ دهیم. «این تصوّر که دیگران ما را به آسانی تحقیر خواهند کرد مگر آنکه ما به هر طریق ممکنی به کسانی که نخست به ما دشمنی نشان می‌دهند آسیب و آزار برسانیم، کار مردمِ پست وفرومایه و اُحمق است، زیرا این مستلزم آن است که ناتوانی برای آسیب زدن را دلیل بر قابل تحقیر بودن ما بدانند، درصورتی که در واقع آدم قابل تحقیر کسی نیست که نمی‌تواند آسیب برساند بلکه کسی است که نمی‌تواند نیکی کند.»[۶۱] امّا اپیکتتوس مجازات را بیش از سایر رواقیان رد نمی‌کرد. آنان اصرار داشتند که تخطّی از قانون مستحقّ مجازات است، لیکن این مجازات باید پس از مشورت کافی صورت گیرد نه از روی خشم شتابزده، و آمیخته به رحمت باشد و چنان طرح‌ریزی شده باشد که نه تنها بازدارنده بلکه همچنین تدبیری برای علاج متخلّف باشد.

در *گفتارها*، ۳، ۲۲ اپیکتتوس فصلی به مذهب کلبی اختصاص می‌دهد، که درآن فیلسوف کلبی به عنوان واعظ حقیقت دربارهٔ خیر و شرّ، به عنوان سفیر خداوند، ظاهر می‌شود. اپیکتتوس بدون اینکه با نظر کلبیان مبنی بر تحقیر علم همداستان باشد ظاهراً بی‌تفاوتی کلبی نسبت به کالاها و اشیاءِ خارجی را تحسین می‌کند. این به هرحال طبیعی است که برای اپیکتتوس سعادتِ وابسته است به آن چیزی که به تنهایی در قدرت و اختیار ما و مستقلّ از شرایط خارجی است ــ یعنی، ارادهٔ ما، اندیشه‌های ما دربارهٔ اشیاء، و استفاده‌ای که ما از اندیشه‌های خود می‌کنیم. اگر ما سعادت خود را در مال و منالهایی جستجو می‌کنیم که تحصیل و تملك دائمی آنها دراختیار ما نیست، در حقیقت ما بدبختی را به خود فرامی‌خوانیم. بنابراین ما باید امساك پیشه کنیم ــ آنِخو کای آپِخو: خودداری کن و پرهیزکار باش ــ و سعادت را در درون خودبجوییم.

(دکتر پراشتر دربارهٔ مدیر یك آسایشگاه سوئیسی سخن می‌گوید، که عادت داشت به بیماران خود که دچار ضعف اعصاب و خستگی روانی بودند نسخه‌ای از ترجمهٔ آلمانی اِنخیریدیون (رسالهٔ اپیکتتوس) بدهد، و آن را کمك با ارزشی در فراهم کردن معالجه و شفای

۶۰. *گفتارها*، ۱، ۱۳.
۶۱. استوبائوس (Stobaeus)، *دسته گل*، ۲۰، ۶۱.

بیماران یافت.)[۶۲]

۳. مارکوس اورلیوس، امپراطور روم از ۱۶۱ تا ۱۸۰ میلادی، «تأمّلات» خود را در دوازده کتاب به صورت کلمات قصار به زبان یونانی تصنیف کرد. وی اپیکتتوس را سخت می ستود،[۶۳] و با اپیکتتوس و سنکا در دادن صبغهٔ دینی به فلسفهٔ خود وحدت نظر داشت. بعلاوه می بینیم که مارکوس اورلیوس تأکید را بر عنایت الهی و نظم عاقلانهٔ جهان، رابطهٔ نزدیك بین انسان و خدا، وظیفهٔ عشق و محبّت به همنوعان خود قرار داده است. بدین ترتیب امپراطور رحم و شفقت را بجای نقص و ناتوانی انسانی تعلیم می دهد. «وقتی کسی به تو بدی می کند، فوراً ببین که دیدگاه خوب یا بدی که او را بد راهنمایی کرده است کدام است. به محض آنکه این نکته را دریافتی برای او متأسّف خواهی شد، نه متعجّب یا خشمگین. زیرا عقیدهٔ خودت دربارهٔ امر خوب یا همان عقیدهٔ اوست یا چیزی نوعاً شبیه آن، که دراین صورت به خطای او با نظر گذشت خواهی نگریست. یا، فرض کنیم که عقیدهٔ خودت دربارهٔ خوب و بد تغییر کرده است، خواهی دید که عفو و اغماض نسبت به خطای او آسانتر حاصل می شود.»[۶۴] «این موهبت خاصّ انسان است که حتّی کسانی را که مرتکب اشتباه بزرگ می شوند دوست بدارد؛ این حالت وقتی پدید می آید که تصدیق کنیم که آدمیان برادران ما هستند، و خطا از روی نادانی صورت گرفته است، و در اندك زمان ما هردو خواهیم مُرد، و از همه مهمتر اینکه صدمه و آسیبی به ما نرسیده است، زیرا خودِ درونی ما بدتر از آنچه قبلا بود نشده است.»[۶۵] تأکید برخیرخواهی فعّالانه است. «آیا چشم برای اینکه می بیند یا پا برای اینکه راه می‌رود پاداشی می خواهد؟ درست همان گونه که چشم و پا برای چنین غایتی وجوددارند، و درست همانطور که آنها پاداش خود را در تحقّق قانون وجودشان می‌یابند، همین طور هم انسان برای مهربانی و لطف ساخته شده است، و هر بار که عملی از روی محبّت انجام می‌دهد یا خیرعمومی و مشترکی را پیش می بَرد، بدان وسیله قانون وجود خویش را اجرا می کند و به خویشتن خویش می‌رسد.»[۶۶] «بشر را دوست بدار، از خدا اطاعت کن.»[۶۷]

مارکوس اورلیوس تمایل قطعی و مصمّم برای کنار زدن ماتریالیسم رواقی نشان می‌دهد. وی در واقع به یگانه انگاریِ رواقی پیوست، چنانکه درقطعهٔ ذیل دیده می شود: «ای جهان، همه چیز با من که با تو هماهنگم هماهنگ است. آنچه برای تو در فصل و موسمِ مناسب است برای

---

۶۲. اوبروگ پراشتر، ص ۴۹۸، یادداشت.
۶۳. *تأمّلات*، ۱، ۷.
۶۴. *تأمّلات*، ۷، ۲۶.
۶۵. *تأمّلات*، ۷، ۲۲.
۶۶. *تأمّلات*، ۹، ۴۲.
۶۷. *تأمّلات*، ۷، ۳۱.

من نه خیلی زود است و نه خیلی دیر. همهٔ چیزها برای توست، همهٔ چیزها در توست، همهٔ چیزها به تو برمی گردد. شاعر می گوید، شهر عزیز سِکروپْس[۶۸]؛ و آیا تو نمی خواهی بگویی، شهر عزیز زئوس؟»[۶۹] به علاوه، امپراطور آداب و تشریفات صوری آیین شرك را به دقت رعایت می کرد، امری که تا اندازه ای توجیه می کند که چرا در مدّت سلطنت خود به زجر و آزار مسیحیان می پرداخت؛ در نظر او اجرای فرایضِ مربوط به پرستشِ معمول در مدینه تکلیف هر شهروند خوبی بود. امّا اگرچه مارکوس اورلیوس به یگانه انگاری رواقی می پیوندد مایل است که ماتریالیسم را با تقسیم انسان به سه جزء ــ سوما (تن)، پسوخه (روان) و نوس (عقل) ــ بالا ببرد، پسوخه مادّی است امّا نوس صریحاً از هرچهار عنصر، وبنابراین ــ اگر لااقل از لحاظ منطقی سخن گوییم ــ از مادّه متمایز است. عقل (نوس) یا خردِ (تو نوئرون) انسانی از خرد جهان ناشی می شود، که بهره بخش (اَپوسپازما) از جانب خداوند،[۷۰] و مدیر ومدبّر (تو هِگِمونیکون) است.[۷۱] تأثیر مذهب افلاطونی روشن است، لیکن ممکن است که امپراطور، که کلودیوس سِوِروس[۷۲]، یك مشّائی، را به عنوان یکی از معلّمان خود داشت،[۷۳] تحت تأثیر نظریّهٔ ارسطو نیز بوده باشد.

عقل (نوس) سروشی (دیمون: فرشتهٔ رهنما) است که خداوند به هر انسانی داده است تا راهنمای او باشد، و این سروش صدور و تجلّی الوهیّت است. پس نتیجه می شود که هر کسی که از اوامر سروش و فرشتهٔ راهنما که اوامر عقل است سرپیچی کند، نه تنها به طور غیر عقلانی بلکه از روی بیدینی عمل کرده است. بدین سان رفتار خلاف اخلاق بیدینی است.[۷۴] «با خدایان بزی، و کسی با خدایان می زید که نفسِ راضی از نصیب و قسمت خود را به آنها تقدیم کند و سروکارش با ارادهٔ خدا باشد، حتّی آن جزء وذرّهٔ زئوس که زئوس به هر انسانی داده است تا ناظر و حاکم وی باشد، یعنی، ذهنِ و عقل او.»[۷۵] اجتناب از شرارت و بدی دراختیار انسان است. «و امّا راجع به اموری که حقیقةً شرّند، همچون رذیلت و شرارت، چنین چیزهایی را آنان (خدایان) دراختیار خود انسان گذاشته اند، که او اگر بخواهد بتواند از آنها پرهیز کند.»[۷۶]

مارکوس اورلیوس، برطبق سنّت رواقی، فقط فناناپذیری محدود را می پذیرد. اگرچه وی، مانند سنکا، بردوگانه انگاری بین نفس و بدن اصرار می ورزد و مرگ را به عنوان رهایی و آزادی

68. Cecrops

۶۹. *تأمّلات*، ۴، ۲۳. ۷۰. *تأمّلات*، ۵، ۲۷. ۷۱. *تأمّلات*، ۱۲، ۱.

72. Claudius Severus

۷۳. کاپیتولینوس (Capitolinus)، *زندگینامهٔ مارکوس آنتونیوس پیوس*، ۳، ۳.

۷۴. ۲، ۱۳، ۱۱، ۲۰، ۱۰۷. ۷۵. *تأمّلات*، ۵، ۲۷. ۷۶. *تأمّلات*، ۲، ۱۱.

توصیف می کند،[۷۷] نه تنها امکان «جذب ثانوی» نفس را در حریق جهانی، بلکه همچنین امکانِ این را که نفس به موجب تغیّر دائمی در طبیعت دوباره درعقل جهانی جذب شود، جائز می شمارد ــ مطلبی که امپراطور، که جریان پدیده ها را به یك رودخانه تشبیه کرده است، مفصّلا مورد بحث قرار داده است.[۷۸] درهر حال نفس بعد از مرگ تنها از بقا و دوام محدودی برخوردار است.[۷۹]

۷۷. *تأملات*، ۹، ۳؛ ۱۱، ۳.

۷۸. *تأملات*، ۴، ۱۴؛ ۴، ۴۳؛ ۵، ۲۳.

۷۹. *تأملات*، ۴، ۲۱.

فصل ۴۱

کلبیان، التقاطیان، شکّاکان[1]

۱. کلبیان

فساد اخلاقی در امپراطوری رومی طبیعتاً احیای مذهب کلبی را باعث شد، و نوشتن نامه‌هایی به نام کلبیان قدیم ظاهراً به قصد آن بود که این تجدید حیات را تسهیل کند. بدین ترتیب ما ۵۱ نامه به نام دیوگنس (دیوجانس) و ۳۶ نامه به نام کراتِس دردست داریم.

رواقیان رومی از نوع سنکا اصولا اعضاءِ بالاترین طبقات جامعه را مخاطب قرار می‌دادند، مردانی که به آن حلقه‌ای متعلّق بودند که طبیعةً به زندگی درباری کشیده شده بود، وبالاتر از همه، مردانی که آرزوی فضیلت و آرامش نفس داشتند، امّا درعینِ حال به سبب احساس عشق به زندگی تجمّلیِ اشرافی گمراه شده بودند، کسانی که قدرت لذّات جسمانی و جاذبهٔ گناه را احساس می کردند و مع‌هذا از لاابالیگریها خسته شده بودند و آماده بودند که هردستی را که برای یاری آنها دراز شده بود بگیرند و نگاه دارند. امّا علاوه براشرافیّت (اریستوکراسی) و ثروتمندان توده های مردم بودند، که تا اندازهٔ معیّنی به سبب آرمانهای بشردوستانه که رواقیان درمیان اربابانشان تبلیغ و ترویج می کردند توانستند سود ببرند، لیکن مستقیماً با مردانی نظیر سنکا تماس نداشتند. برای رفع نیازهای روانی و اخلاقیِ توده ها نوع دیگری «رسول» ظهور کرد، یعنی نوع واعظ یا فرستادهٔ کلبی. این مردان، رهبر زندگی وعّاظ سیّار بودند، فقیر و وارسته که هدف آنها «ارشاد» توده‌هایی بود که به آنها گوش فرا می‌دادند ــ مانند وقتی که آپولونیوس تیانائی[2] مشهور (که بیشتر به داستان مذهب نوفیثاغوری متعلّق است)، عارفی که کارهای معجزنما از او گزارش داده اند، رقابت در روحیّهٔ عمومی را برای سکنهٔ اسیمرنا[3]، که به سبب دسته‌بندی از هم جدا شده بودند، موعظه می کرد، یا دربارهٔ فضیلت برای جمعیّتی که در

---

1. Cynics, Eclectics, Sceptics 2. Apollonius of Tyana 3. Smyrna

المپیاگردآمده بودند تا بازیها و مسابقات را تماشا کنند سخنرانی می کرد[۴] ــ مانند وقتی که موسونیوس[5] (که علی رغم وابستگیش به مذهب کلبی، عملا به حوزهٔ رواقی تعلّق داشت و معلّم اپیکتتوس بود)، با آنکه خطر مرگ او درمیان بود برای سربازان وِسپاسیان[۶] و ویتلیوس[۷] دربارهٔ برکات صلح و ترس و وحشت از جنگ مدنی نطق می کرد[۸] یا بیدینی را محکوم می کرد و خواستار فضیلت هم از مردان و هم از زنان می شد. آنان غالباً مردانی دارای شهامت و جرأتی تزلزل ناپذیر بودند، چنانکه از نمونهٔ موسونیوس که هم اکنون توصیف شد می توان دید، یا از بی اعتنائی و مقاومت دمتریوس[۹] دربرابر نرون: «تو مرا به مرگ تهدید می کنی، امّا طبیعت تو را تهدید می کند.»[۱۰] دمتریوس، که سنکا در نوشته‌های خود او را ستوده است، تراسِئا[۱۱] را درآخرین ساعات عمر با گفتاری دربارهٔ نفس و سرنوشت آن تسلّی و دلداری داد.[۱۲]

لوکیانوس[۱۳] وعّاظ کلبی را سخت مورد انتقاد قرار می‌دهد، مخصوصاً برای روشهای بدشان، فقدان فرهنگشان، درشتی و بی ادبی و مسخرگیشان، پستی و وقاحتشان. لوکیانوس مخالف ودشمن هر گونه هواخواهی جدّی و با حرارت بود، و اشتیاق و التهاب دینی و تجلیل و تمجید «عرفانی» برای او تنفرآور بود، به طوری که غالباً بی شك و تردید نسبت به کلبیان به سبب فقدان همدمی و تفاهمش رفتاری غیر عادلانه و نامنصفانه داشت؛ امّا باید به خاطر داشت که لوکیانوس درانتقاد خود تنها نبود، زیرا مارتیال[۱۴]، پترونیوس[۱۵]، سنکا، اپیکتتوس، دیون خروسوستوم[۱۶] و دیگران در محکوم کردنِ بدزبانی و بدرفتاریی که بدون تردید واقعی بود توافق داشتند. بعضی از کلبیان یقیناً دغل باز و شیّاد و لوده و مسخره بودند که نام فلسفه را زشت می کردند، چنانکه دیون خروسوستوم آشکارا بیان می کند.[۱۷] به علاوه، بعضی از آنان تسلیم یك خودخواهی نفرت انگیز و فاقد ذوق و سلیقهٔ پسندیده و احترام شایسته بودند، مانند وقتی که همان دمتریوس، که نرون را مورد اخطار و محکومیّت قرار داد به خود اجازه داد که به امپراطور وسپاسیان، که مانند نرون نبود، توهین و بی احترامی کند ــ یا مانند هنگامی که پِرِگرینوس[۱۸]،

---

۴. فیلوستراتوس (آتنی)، [زندگینامهٔ] *آپولونیوس تیانایی*، ۴، ۸: ۴، ۳۱.

5. Musonius 6. Vespasian 7. Vitellius

۸. تاکیتوس، *تاریخ*، ۳، ۸۱.

9. Demetrius

۱۰. اپیکتتوس، *گفتارها*، ۱، ۲۵.

11. Thrasea

۱۲. تاکیتوس، *سالنامه‌ها*، ۱۶، ۳۴.

13. Lucian 14. Martial 15. Petronius 16. Dion Chrysostom

۱۷. مثلا خطابه‌ها (*Orations*)، ۳۲، ۹.

18. Peregrinus

امپراطور آنتونیوس پیوس[19] را مورد حمله و اعتراض قرار داد.[20] (وسپاسیان به دمتریوس توجّهی نکرد، درحالی که رئیس شهربانی فقط به پرگرینوس گفت که شهر را ترك کند. امّا کلبیی که علناً به تیتوس[21] برای مراوده اش با بِرنیس[22] درتئاتر حمله کرد تازیانه خورد، وحال آنکه هِروس[23]، که آن کار را تکرار کرد، گردن زده شد.)[24] لوکیانوس متمایل است که بدترین تفسیر را دربارهٔ رفتار کلبیان ارائه دهد. بدین ترتیب، وقتی پرگرِینوس ــ موسوم به پروتوس[25] ــ که در فلسطین مسیحی شده بود، لیکن بعداً به صف کلبیان ملحق شد، در نظر عموم خود را در المپیا به قصد مرگ سوزاند تا نمونه ای از تحقیر مرگ ارائه دهد، تا از اُسوهٔ کلبی، هراکِلِس[26]، تقلید کند و خود را با عنصر خدایی متّحد سازد، لوکیانوس بر آن است که عمل او صرفاً ازروی عشق به شهرت ــ کِنودوکسیا ــ بود.[27] انگیزهٔ غرور باطل کاملا ممکن است به فکر راه یافته باشد، امّا نمی تواند تنها انگیزهٔ عمل پرگرینوس باشد.

با وجود این، علی رغم افراط و زیاده روی و گزاف گویی و علی رغم وجود شیّادان و مسخرگان مذهب کلبی را نمی توان اساساً و ازریشه محکوم کرد. **دِموناکْس**[28] (در حدود ۵۰-۱۵۰ میلادی) برای خوبیش در آتن مورد احترام عموم بود،[29] و وقتی که آتنیان درنظر گرفتند که نمایشهای قهرمانانه در شهر برپا کنند وی به آنان توصیه کرد که قبل از هرچیز «قربانگاه رحمت» را ویران کنند. هرچند در وضع و حال خویش ساده و کم خرج بود ظاهراً از اینکه غیرعادی به نظر آید اجتناب می کرد. وقتی به اتّهام بیدینی به دادگاه آتنی احضار شد، زیرا از تقدیم قربانی امتناع ورزید و آشنایی با اسرار الئوسی[30] را رد کرد، پاسخ داد که خداوند نیازی به قربانی ندارد، و دزبارهٔ اسرار الئوسی هم باید گفت که، اگر حاوی الهام نویدبخشی برای انسان باشند، او باید آن را درمیان همهٔ مردم انتشار دهد، درصورتی که اگر دارای ارزشی نباشند، احساس می کند که موظّف است مردم را از آنها برحذر دارد.[31] **اُنومائوس** اهل

19. Antonius Pius

۲۰. سوئتونیوس، *وسپاسیان*، ۱۳؛ دیون کاسیوس، ۶۶، ۱۳؛ لوکیانوس، *دربارهٔ مرگ پرگرینوس*، ج، ۱۸.

21. Titus 22. Berenice 23. Heros

۲۴. رجوع کنید به دیون کاسیوس، ۶۶، ۱۵.

25. Proteus 26. Heracles

۲۷. *دربارهٔ مرگ پرگرینوس*، ۴، ۲۰ به بعد.

28. Demonax

۲۹. رجوع کنید به *دموناکس* (لوکیانوس).

30. Eleusinian

۳۱. *دموناکس*، ۲.

گادارا[۳۲] افسانه‌های شرک‌آلود مبتنی بر انسان‌انگاری خدایان را رد کرد و احیاءِ عقیده به پیشگویی و سروشها را سخت مورد حمله و اعتراض قرار داد. وی گفت سروشها فریب محض است، در صورتی که به هرحال انسان دارای اختیار و ارادهٔ آزاد است و تنها خود انسان مسؤول اعمال خویش است. جولیان مرتد[۳۳]، قهرمان مذهب شرك، از خاطرهٔ مردی مانند اُنومائوس، که سروشهای مذهب شرك را مورد حمله قرار داده بود، اظهارنفرت و انزجار می‌کند.[۳۴]

یك واعظ مشهور و محترم کلبی دیون خروسوستوم بود، که در حدود ۴۰ میلادی متولّد شد و، در هر حال، درسلطنت امپراطور تراژان (ترایانوس)[۳۵] بخوبی زندگی کرد. وی از یك خانوادهٔ اشرافی پروسا (بیثونیا)[۳۶] و درآغاز یك سخنور و سوفسطایی بود. درسال ۸۲ درمدّت سلطنت امپراطور دُمیتیانوس[۳۷] که به تبعید از بیثونیا و ایتالیا محکوم شد، با زندگی آواره و سرگردان فقر و بینوایی به سر بُرد. در طی دورهٔ تبعید دستخوش نوعی «تغییر کیش» شد و یك واعظ سیّار کلبی با رسالتی برای توده‌های مستمند امپراطوری گردید. دیون روش خطابی خودرا حفظ کرد و در «خطابه‌ها»ی خویش دوست داشت که حقایق اخلاقیی را که بیان می‌کرد به صورت جذّاب و ظریف و زیبا بیاراید؛ امّا هرچند این نکته در مورد سنت خطابی درست است، وی در مواعظ خود دربارهٔ زیستن برطبق ارادهٔ الهی، دربارهٔ کمال مطلوب اخلاقی، دربارهٔ به کار بستن فضیلت حقیقی و دربارهٔ عدم کفایت تمدّن مادّی محض اصرار می‌ورزید. در *وصف اویبویا*[۳۸] وی زندگی روستایی فقیرانه را به عنوان اینکه طبیعی‌تر و آزادتر و خوشتر از زندگی شهرنشین ثروتمند است توصیف می‌کند: لیکن ذهن خودرا همچنین با این مسأله مشغول می‌دارد که چگونه فقیر در شهرها می‌تواند رضایت‌بخش‌ترین زندگی را داشته باشد بدون اینکه در آرزوی تجمّل باشد یا خود را در آنچه برای نفس یا بدن مضرّ است گرفتار کند. وی به مردم تارسوس[۳۹] آگاهی و هشدار داد که آنان معنی و مفهوم نادرست و غلطی از ارزشها دارند. سعادت، نه در ساختمانهای مجلّل و با شکوه و ثروت و زندگی لذّت‌بار بلکه درخویشتن‌داری و عفّت و عدالت و دینداری حقیقی یافت می‌شود. تمدّنهای مادّی‌گرایانهٔ بزرگ گذشته ــ مثلا آشور[۴۰] ــ از میان رفته است، همان گونه که امپراطوری بزرگ اسکندر

32. Oenomaus of Gadara 33. Julian The Apostate

۳۴. جولیان، سروشها ((Oracles))، ۷، ۲۰۹.

35. Trajan 36. Prusa (Bithynia) 37. Domitian

۳۸. جزیره‌ای نزدیك آتیك. ــ م.

39. Tarsus 40. Assyria

منقرض شده و پلا[۴۱] به تلّی از آجر مبدّل گشته است.[۴۲] وی برای مردم اسکندریه در بارهٔ رذایل و شهوت حسّیِ شان، دربارهٔ فقدان عظمتشان و علائق مبتذلشان سخنرانی کرد.[۴۳]

علائق اجتماعی دیون او را به طرف مذهب رواقی کشانید و وی نظریّه‌های رواقی دربارهٔ هماهنگی جهان و دربارهٔ جهان وطنی را مورد استفاده قرار داد. همان گونه که خدا بر عالَم حکومت می کند، همین طور پادشاه بر کشور حکم می‌راند، و همان گونه که عالم یك هماهنگی پدیده های متعدّد است، همین طور کشورهای فردی نیز باید حفظ شوند، لیکن به طریقی که در صلح و سازش و مراودهٔ آزاد با یکدیگر زندگی کنند. علاوه بر تأثیر مذهب رواقی، دیون ظاهراً تحت تأثیر پوزیدونیوس بود و از او تقسیم سه بخشیِ الهیّات، یعنی بخش فلاسفه، بخش شاعران و بخش آیین پرستش رسمی یا کشوری را اخذ کرد. وی بعد از پایان دورهٔ تبعید در زمان دُمیتیانوس، محبوب و مقرّب تراژان شد، که عادت داشت فیلسوف را به میز غذای خود دعوت کند و او را همچون یك رفیق در ارّابه‌اش سوار کند، اگرچه ادّعای آن را نداشت که سخنان دیون را می فهمد. «آنچه می گویی نمی فهمم ولی تو را مانند یك دوست دوست دارم.»[۴۴] در برابر دربار تراژان بود که دیون بعضی از خطابه های خود را ایراد کرد، و پادشاه ایدئال را با جبّار[45] مقابل نهاد. پادشاه حقیقی شبانِ مردم خویش است که از جانب خدا برای خیر اتباع خود گماشته شده است. او بایدحقیقةً مردی باشد دیندار و با فضیلت، پدر مردم خویش، کارگری سخت کوش و دشمن چاپلوسان و متملّقان.

درنظر دیون خروسوستوم تصوّر خدا در نزد همهٔ آدمیان فطری و عامّ است، که از تأمّل درصُنع و مشیّت الهی درجهان به آگاهی کامل آدمی درمی آید. مع هذا خدا ازما پنهان است، وما همچون اطفال کوچکی هستیم که دست خود را به سوی پدر یا مادر خود دراز می کنند.[۴۶] امّا هرچند خداوند در ذات خود ازما پوشیده و پنهان است، ما طبیعةً می توانیم سعی کنیم او را به بهترین وجه ممکن تصوّر کنیم، و این کار را شاعران به بهترین صورت انجام داده اند. هنرمندان نیز درهمین کار می کوشند، اگرچه به نحوی نارساتر و ناکافی‌تر، زیرا هیچ مجسّمه سازیا نقّاشی نمی تواند ماهیّت خداوند را تصویر کند. با این همه، با تصویر کردنِ خدا به صورت انسانی مرتکب خطائی نمی شوند، زیرا کاملا طبیعی است که به عالیترین موجودی

---

۴۱. Pella: پایتخت قدیم مقدونیه، زادگاه اسکندر. ــ م.
۴۲. *خطابه‌ها*، ۳۳.
۴۳. *خطابه‌ها*، ۳۲.
۴۴. فیلوستراتوس، زندگی *سوفسطائیان*، ۱، ۷.

45. Tyrant

۴۶. *خطابه‌ها*، ۱۲، ۶۱.

متوسّل شوند که ما از او به عنوان صورت خدا تجربهٔ مستقیم داریم.

بعدها ما نشانه‌هایی از یك مذهب کلبیِ مسیحی شده پیدا می‌کنیم، مثلا در شخص ماکسیموس اسکندرانی[۴۷]، که در سال ۳۷۹ یا ۳۸۰ میلادی به قسطنطنیه آمد و با گرگوری نازیانزن[۴۸] دوستیِ صمیمی برقرار کرد، هرچند بعدها بدون اطّلاع گرگوری خود را اسقف قلمداد کرد. ماکسیموس طرق رواقیان را تقلید می‌کرد، اگر چه در سلوك و رفتارِ خویش ظاهراً چندان ثابت قدم نبوده است.[۴۹]

۲. التقاطیان

یك حوزه که صریحاً خود را التقاطی می‌خواند توسّط پوتامون[۵۰] اهل اسکندریّه در زمان امپراطور اُگوستوس[۵۱] تأسیس شد. برطبق نظر دیوگنس لائرتیوس این حوزه «مکتب التقاطی» (اِکلکتیکه هایرزیس) نامیده شده[۵۲] و ظاهراً عناصر رواقی و مشّائی را ترکیب کرده است، هرچند پوتامون همچنین شرحی دربارهٔ جمهوری افلاطون نوشته است.

تمایلات التقاطی همچنین به وسیلهٔ مدرسهٔ ك. سکستیوس[۵۳] (متولّد در حدود ۷۰ ق. م.) نشان داده شده است. آنان اصول رواقی و کلبی را اقتباس کردند وبا عناصر فیثاغوری و افلاطونی و ارسطویی درآمیختند. بدین ترتیب سکستیوس راه ورسم فیثاغوریِ مراقبهٔ نفس و پرهیز از خوردن گوشت را اقتباس کرد، و حال آنکه شاگردش سوتیون[۵۴] اسکندرانی نظریهٔ تناسخ ارواح را از فیثاغوریان اتّخاذ کرد. با آنکه سنکا شاگرد سوتیون بود، ظاهراً این حوزه از اهمّیّت زیادی برخوردار نبوده است.[۵۵]

۳. شکّاکان

اگرچه آکادمی پیش از زمان آنتیوخوس آسکالونی چنانکه دیدیم گرایش شکّاکانهٔ مشخّصی را نشان داده بود، شکّاکیّتِ احیاشده به نظر می‌رسید که به مدرسهٔ پورُن بیشتر وابسته بود تا به آکادمی. بدین ترتیب بنیانگذار حوزهٔ احیا شده، انزیدموس کنوسوسی[۵۶]، هشت کتاب با

47. Maximus of Alexandria 48. St. Gregory Nazianzen

۴۹. گرگوری نازیانزن، برضدّ ماکسیموس، *آباء شناسی یونانی*، ۳۷، ۱۳۳۹ به بعد.

50. Potamon 51. Augustus

۵۲. دیوگنس لائرتیوس، دیباچه، ۲۱.

53. Q. Sextius 54. Sotion

۵۵. سنکا، *نامه‌ها*، ۱۰۸، ۱۷.

56. Aenesidemus of Knossos

عنوان *سخنان پورّن* نوشت. اعضاءِ حوزه می‌کوشیدند تا خصیصهٔ نسبیِ تمام احکام و عقاید را نشان دهند، و دلایل خود را برای این موضع در آنچه تروپوی (مباحث، ادلّه) می‌نامیدند مجسّم سازند. امّا، هرچند آنان طبیعةً مخالف جزم فلسفی بودند، مقتضیات زندگی عملی را نادیده نگرفته و معیارهایی که انسان باید برطبق آنها رفتار کند به دست دادند. این امر نسبت به روحیّهٔ پورُن که، علی رغم شکّاکیّتش، برآن بود که عادت، سنّت، قانون مدنی، معیاری برای زندگی عملی است، بیگانه نبود.

اِنِزیدموس کنوسوسی (که در اسکندریه تعلیم می‌کرد و احتمالا اثر خود را در حدود ۴۳ ق. م. تصنیف کرد) ده تروپوس یا دلیل در موافقت با موضع شکّاکانه ارائه داد.[57] اینها عبارت بودند از:

۱) اختلاف بین انواع موجودات زنده مستلزم «اندیشه‌ها»ی مختلف ــ و بنابراین نسبی ــ دربارهٔ شیء واحد است.

۲) اختلافات بین افراد آدمی مستلزم همین معنی است.

۳) ساختمان و تعبیر متفاوت حواسّ گوناگون ما (مثلا یك میوهٔ شرقی هست که بوی بدی می‌دهد امّا طعم لذیذی دارد).

۴) اختلاف بین حالات گوناگون ما، مثلا بیداری یا خواب، جوانی یا پیری. مثلا، جریان تند هوا ممکن است برای یك جوان نسیم مطبوعی به نظر آید، و حال آنکه برای یك سالخورده سخت ناخوشایند است.

۵) اختلافات مناظر و مرایا، مثلا چوبدستیِ فرورفته در آب به نظر شکسته می‌آید، و برج مربّع از دور مدوّر می‌نماید.

۶) مُدرَکات هرگز به طور خالص و صِرف ادراك نمی‌شوند، بلکه واسطه‌ای، مانند هوا، همیشه در میان است. مخلوط یا آمیخته (اِپی‌مِکسیا) از اینجاست. مثلا، علف هنگام ظهر سبز می‌نماید و در روشنایی عصر، طلایی. لباس یك خانم در نور آفتاب و نور برق متفاوت به نظر می‌رسد.

۷) اختلاف در ادراك ناشی از اختلاف کیفیّت، مثلا یك دانه شن به نظر سخت می‌آید، در حالی که اگر درمیان انگشتان بلغزد صاف و نرم می‌نماید.

۸) نسبیّت به طور کلّی، هُ آپو تو پرُس تی (آنچه برحسب نسبت است).

۹) اختلاف در تأثّر ناشی از تواتر یا ندرت ادراك، مثلا ستارهٔ دنباله‌دار، که به ندرت دیده

---

۵۷. سکستوس اِمپیریکوس، *طرحهای پورونی*، ۱، ۳۶ به بعد

می‌شود، تأثّر بیشتری پدید می‌آورد تا خورشید.

۱۰) طرق مختلف زندگی، قواعد اخلاقی، قوانین، اساطیر، نظامهای فلسفی، و غیره (مقایسه کنید با سوفسطائیان). .

این ده دلیلِ (تروپوس) اِنزِیدموس را آگریپا[58] به پنج دلیل تبدیل کرد:[59]

۱) اختلاف نظریّات دربارهٔ موضوعات و اشیاءِ واحد.

۲) فراگرد نامتناهی که دراثبات هرچیزی موجود است (یعنی برهان مبتنی است بر فرضهایی که نیازمند اثباتند، و هم چنین الیٰ غیرالنهایه).

۳) نسبیّت موجود در این امر که اشیاء برای اشخاص برطبق حالت و خُلق و خویِ (وغیره) مُدرِك و برطبق نسبتشان با دیگر اشیاء متفاوت به نظر می‌آیند.

۴) خصیصهٔ تحکّمی فرضهای جزمی، که به عنوان خاستگاه فرض شده‌اند، به منظور اجتناب از تقهقر (سیر قهقرائی).

۵) دور باطل یا ضرورت فرض چیزی که همان نتیجه‌ای است که باید اثبات شود.

در این ضمن، دیگر شکّاکان طرق استدلال (تروپوی) را به دو دلیل برگرداندند:[60]

۱) هیچ چیز را توسّط خودش نمی‌توان یقینی ساخت. گواه این سخن اختلاف و تنوّع عقاید است، که از بین آنها هیچ انتخابی با یقین نمی‌توان کرد.

۲) هیچ چیز را نمی‌توان از طریق چیزی دیگر یقینی ساخت، زیرا کوشش برای چنین کاری مستلزم تقهقر یا دورباطل است.

(روشن است که این دلایل له مذهب نسبی، لااقل بیشترشان، با ادراك سروکاردارند. امّا ادراك خطا نمی‌کند، زیرا ادراك حکم نمی‌کند، وخطا درحکمِ غلط است. وانگهی، عقل توانایی آن را دارد که با اجتناب ازحکم عجولانه وبا ملاحظه وبررسی موضوع به طوردقیقتر، وبا تعلیق و توقّف حکم در برخی موارد، وغیره، از خطا جلوگیری کند.)

سکستوس اِمپیریکوس (درحدود ۲۵۰ میلادی)، که منبع عمدهٔ ما برای شرح تفصیلی و جزئیّاتِ نظریّهٔ شکّاك است، بر ضدّ امکان اثبات هرنتیجه‌ای ازطریق قیاس صوری، استدلال می‌کرد.[61] مقدّمهٔ کبریٰ ـــ برای نمونه، «هرانسانی فانی است» ـــ تنها با یك استقراءِ کامل می‌تواند به اثبات رسد. امّا استقراءِ کامل مستلزم شناساییِ نتیجه است ـــ یعنی این نتیجه که

58. Agrippa

۵۹. سکستوس اِمپیریکوس، *طرحهای پورُنی*، ۱۶۴ به بعد.

۶۰. سکستوس امپیریکوس، *طرحهای پورُنی*، ۱، ۱۷۸ به بعد.

۶۱. سکستوس امپیریکوس، *طرحهای پورُنی*، ۲، ۱۹۳ به بعد.

«سقراط فانی است». زیرا ما نمی توانیم بگوییم که همهٔ آدمیان فانی اند مگر اینکه قبلا بدانیم که سقراط فانی است. بنابراین قیاس صوری یك نمونهٔ دورباطل است. (ما می توانیم توجّه کنیم که این اعتراض علیه قیاس صوری، که در قرن نوزدهم توسّط جان استوارت میل احیا شد، تنها در صورتی معتبر خواهد بود که نظریهٔ ارسطوئیِ ذات نوعیّه به نفع مذهب اصالت تسمیه (نومینالیسم) رد شود. به موجب ادراك‌مان از ذات یا طبیعت کلّی انسان است که حق داریم بگوییم که همهٔ آدمیان فانی اند و نه به دلیل اینکه ادّعای شمارش و استقصاءِ کامل جزئیّات را از طریق مشاهدهٔ بالفعل داریم، که در مورد مطلب ما خارج از موضوع است. بنابراین مقدّمهٔ کبریٰ مؤسّس بر طبیعت انسان است، و مستلزم معرفت صریح نتیجهٔ قیاس نیست. نتیجه ضمناً در مقدّمهٔ کبریٰ مندرج است، و جریان قیاس صوری این معرفت ضمنی را روشن و صریح می سازد. البتّه دیدگاه نومینالیستی خواستار منطق جدیدی است، و استوارت میل می کوشید تا آن را تهیه و تدارك کند.) شکّاکان همچنین برضدّ اعتبار مفهوم علّت استدلال می کردند، لیکن به نظر نمی‌رسد که آنان برمشکلاتِ مربوط به شناخت‌شناسی که دیوید هیوم[62] مطرح کرد سبقت جسته باشند.[63] علّت اساساً نسبی است، امّا نسبی عینی نیست بلکه ذهن آن را به طور عارضی و غیرذاتی اِسناد و نسبت می دهد. همچنین، علّت باید با معلول یا مقارن و همزمان یا مقدّم یا مؤخر باشد. مقارن و همزمان نمی تواند باشد، زیرا دراین صورت درست همان گونه که A علّت B نامیده شده است B را می توان علّت A نامید. و علّت نمی تواند مقدّم بر معلول باشد، زیرا آنگاه نخست بدون رابطه با معلولش موجود خواهد بود، و علّت اساساً نسبت به معلول نسبی و اضافی است. [علّت نسبت به معلولْ علّت است.] و علّت نمی تواند مؤخّر بر معلول باشد ــ به دلایل بدیهی.

شکّاکان همچنین کوشیدند تا وجود احکام متعارض[64] را درالهیّات[65] اثبات کنند. برای نمونه، خدابايد یانامتناهی باشدیا متناهی.[66] نامتناهی نمی تواندباشد، زیرااودراین صورت نامتحرّك و بنابراین بدون حیات یا نفس خواهد بود: و نه متناهی، چه در این صورت او از کل کمتر کامل خواهد بود، درصورتی که خدا بنا به فرض کامل است. (این دلیلی است علیه رواقیان که به نظرآنها خدا مادّی است: درکسانی که به نظرآنان خدا«روح نامتناهی» است تأثیری ندارد. روح نامتناهی نمی تواند حرکت کند، لیکن حیّ است یا به تعبیر دیگر «حیات

62. David Hume

۶۳. سکستوس امپیریکوس، برضدّ *ریاضیدانان*، ۹. ۲۰۷ به بعد رجوع کنید به ۸، ۴۵۳ به بعد.

64. antinomies 65. Theology

۶۶. سکستوس امپیریکوس، برضدّ *ریاضیدانان*، ۹. ۱۴۸ به بعد.

نامتناهی» است.) همچنین، نظریهٔ رواقی دربارهٔ عنایت الهی مستلزم یك قیاس دوحدّی[67] است. شرّ و رنج در عالَم بسیار است. حال، یا خدا اراده و قدرت برای جلوگیری کردن از این شرّ و رنج را دارد یا ندارد. فرض اخیر با مفهوم خدا ناسازگار است (هرچند جان استوارت میل به اندیشهٔ عجیبی دربارهٔ یك خدای متناهی رسید، که ما با او (خدا) همکاری داریم). بنابراین او اراده و قدرت برای جلوگیری کردن از شرّ و رنج در عالَم را دارد. امّا آشکار است که این را او نمی‌کند. نتیجه می‌شود که لااقل عنایت کلّی و عامّ از جانب خدا وجود ندارد. امّا ما نمی‌توانیم تبیین کنیم که چرا عنایت الهی به این وجود بسط و گسترش یافته و نه به آن وجود. بنابراین ما مجبوریم نتیجه بگیریم که هیچ عنایتی اصلا وجود ندارد.[68]

راجع به زندگی عملی، شکّاکان تعلیم می‌کردند که ما باید از آنچه ادراك و فکر به ما عرضه می‌دارند پیروی کنیم، غرایز طبیعی‌مان راکامیاب سازیم، به قانون و سنّت وفادار باشیم، ودر جستجوی علم[69] باشیم. در واقع ما هرگز نمی‌توانیم در علم به یقین نائل شویم، امّا می‌توانیم به جستجو ادامه دهیم.[70]

---

67. dilemma

۶۸. سکستوس امپیریکوس، *طرحهای پورنی*، ۳، ۹ به بعد.

69. science

۷۰. سکستوس امپیریکوس، *طرحای پورنی*، ۱، ۳: ۱، ۲۲۶؛ برضدّ *ریاضیدانان*، ۷، ۴۳۵ به بعد.

فصل ۴۲

حوزهٔ نوفیثاغوری

حوزهٔ فیثاغوری قدیم ظاهراً درقرن چهارم ق. م. از میان رفت. اگر ادامه یافته است، ما مسلّماً دلیل و مدرکی از حیات مؤثر و نیرومند آن در دست نداریم. امّا در قرن اوّل ق. م. آن حوزه به صورت آنچه به عنوان مذهب نوفیثاغوری معروف است تجدید حیات کرد. این حوزه نه تنها از طریق احترام به بنیانگذار (فیثاغورس)، بلکه همچنین به واسطهٔ علاقهٔ خاص به تتبّعات علمیِ و، بالاتر از همه، به سبب صبغهٔ دینی‌اش با حوزهٔ قدیمْ پیوند داشت. حوزهٔ جدید که طبیعة موافق ثنویّت نفس ـ بدن بود ـ که چنانکه دیدیم صفت بارز فلسفهٔ افلاطونی است ـــ مقدار زیادی از آیین ریاضت و پرهیز فیثاغوری قدیم را قبول داشت و بدان عناصر عرفانیی را می‌افزود که به خواست و نیاز معاصر برای یك دین خالصتر و شخصی‌تر پاسخ می‌داد. شهود مستقیم خدا و مکاشفه و الهام مورد ادّعا بود ـــ تا آن اندازه که فیلسوف گاهی به عنوان پیامبر و معجزه‌گر توصیف می‌شد، مثلا آپولونیوس تیانایی.[۱] امّا حوزهٔ جدید خیلی دور بود از اینکه یك المثنّای صِرفِ نظام فیثاغوریِ پیشین باشد، زیرا این حوزه از گرایش جاری به مذهب التقاطی پیروی می‌کرد، و ما می‌بینیم که نوفیثاغوریان آشکارا متوجّه فلسفه‌های افلاطونی، ارسطویی و رواقی بودند. این عناصرِ مُقتَبس درترکیب و تألیفی که برای همهٔ اعضاءِ حوزه مشترك باشد باهم آمیخته نشده بود، زیرا اعضاءِ مختلف ترکیب و تألیف متفاوت خود را می‌ساختند، در یکی ممکن بود مطالب رواقی برجسته و مستولی باشد، و در دیگری مطالبی از فلسفهٔ افلاطونی. امّا حوزهٔ نوفیثاغوری دارای اهمیّتی تاریخی است، نه تنها به دلیل اینکه رابطهٔ نزدیك با حیات دینیِ آن زمان داشت (ظاهراً در اسکندریّه یعنی محلّ تلاقی و اتّصال

---

۱. Apollonius of Tyana. نگاه کنید به یادداشتی دربارهٔ آپولونیوس تیانایی درپایان همین فصل.

فلسفهٔ یونانی، علم اختصاصی و دین شرقی تکوین یافته است)، بلکه همچنین به این دلیل که نشانهٔ مرحله‌ای است به سوی مذهب نوافلاطونی. بدین ترتیب نومنیوس[۲] نظریهٔ سلسله مراتب الهی را تعلیم می‌کرد ـــ خدای اوّل، پرُتوس ثئوس، مبدأ ذات (اوسیاس آرخه) یا پدر (پاتِر) است، خدای دوّم دمیورژ و خدای سوّم عالَم (تو پویما) است.

سکستوس امپیریکوس از گرایشهای گوناگون در داخل حوزهٔ نوفیثاغوری به ما گزارش می‌دهد. بدین گونه دریکی از صورتهای مذهب نوفیثاغوری هرچیزی ناشی و مشتق از موناد[۳] (واحد، وحدت) یا نقطه (اِکْس هِنوس سِمِیو: از یك نقطه) است. از مرور و امتداد نقطه خط به وجود می‌آید، درحالی که از خطوط سطح و از سطوح جسم سه بُعدی پدید می‌آید. دراینجا ما یك نظام یگانه‌انگارانه داریم، هرچند آشکارا تحت تأثیر مفاهیم قدیمتر ریاضی است. دریکی دیگر از صورتهای مذهب نوفیثاغوری، اگرچه هرچیزی نهایةً از نقطه یا موناس ناشی و مشتق است، بیشترین تأکید بردوگانه‌انگاری واحد (موناس) و دوی نامحدود (آئوریستوس دواس) نهاده شده است. همهٔ «وحدتها» از موناس بهره‌مندند و همهٔ «دوتائیها» از آئوریستوس دواس (دوی نامحدود).[۴] هیچ چیزِ مخصوصاً ابتکاری دراین صور مذهب نوفیثاغوری وجود ندارد، لیکن اندیشهٔ «صدور»،[۵] که سهم عمده و مهمی در مذهب نوافلاطونی داشت، آشکارا حضور دارد.

یکی از انگیزه‌هایی که مُلهِم نظریّهٔ نوافلاطونیِ صدور و قول به وجود موجودات واسطه بین دنیای جسمانی و خدای متعالی بود میل به حفظ برائت و پاکی خدا از هر تماسّی با محسوسات بود. تعالیِ مطلق خدا، وضع «ورای وجودِ» او،با روشنی و برجستگی مطرح شده است. امّا این مطلبِ تعالی خدا قبلا در مذهب نوفیثاغوری قابل تشخیص است. این موضوع ممکن است تحت تأثیر فلسفهٔ یهودی ـ اسکندرانی و سنّت شرقی بوده است، هرچند ما می‌توانیم نطفهٔ پنهان آن را در فکر خود افلاطون بیابیم. آپولونیوس تیانایی، معجزه‌گر معروف (که درحدود پایان قرن اوّل میلادی «شکفت»)، و زندگینامه‌اش را فیلوستراتوس نوشته است، خدای نخست را ازدیگر خدایانْ متمایز ساخت. به این خدای نخست آدمیان نباید هیچ قربانی مادّی تقدیم کنند، زیرا تمام اشیاءِ مادّی مشوب به ناپاکی و آلودگی است. ما باید برای دیگر خدایان قربانی کنیم، امّا نه برای خدای نخست، که به او نباید چیزی جز خدمت عقلمان را

---

2. Numenius 3. monad

۴. برخدّ ریاضیدانان، ۱۰، ۲۸۱ به بعد.

5. emanation

تقدیم کنیم، بدون سخن یا پیشکش بیرونی و ظاهری.

یك شخص جالب توجّه **نیکوماخوس گراسایی**[6] (اهل جَرَس در عربستان) است، که در حدود ۱۴۰ میلادی می‌زیست و مؤلّفِ مدخلی به علم حساب (آریتمِتیکه ایساگوگِه) بود. در نظام او مُثُل پیش از تشکّل عالَم وجود داشتند (افلاطون)، و مُثُل همان اعدادند (باز هم افلاطون). امّا «مُثُل ـ عدد» در یك عالَم متعالیِ مخصوص خودشان موجود نبودند: بلکه مُثُل در روح الهی بودند، و همچنین نمونه‌های والا که اشیاءِ این عالم برطبق آنها صورت پذیرفته‌اند (رجوع کنید به فیلون یهودی، مذهب افلاطونی متوسّط و مذهب نوافلاطونی). بنابراین انتقال مُثُل به روح خدا پیش از طلوع مذهب نوافلاطونی، که از آن به سنّت مسیحی منتقل شده است، واقع شده است.

انتقال مشابهی رادرفلسفهٔ **نومنیوس اهل آپامئا**[7] (سوریه)، که درنیمهٔ دوّم قرن دوّم میلادی می‌زیست و با فلسفهٔ یهودی اسکندریه بخوبی آشنا بوده است، می‌توان مشاهده کرد. بنابرنظر کِلِمنت وی از افلاطون به عنوان [حضرت] موسای یونانی شده (مویزس آتیکیزون) سخن گفته است.[8] در فلسفهٔ نومنیوس خدای اوّل (پرُتوس ثئوس) اصل وجود (اوسیاس آرخه: مبدأ ذات) و پادشاه (بازیلئوس) است.[9] او همچنین فعّالیّتِ «فکر محض» (نوس: عقل) است، و سهم مستقیمی در ساخت و تشکیل عالَم ندارد. به علاوه او «خیر» است. نومنیوس بدین ترتیب ظاهراً صورت افلاطونی «خیر» را با خدای ارسطویی یا نوئزیس نوئزئوس (عقل عقل) یکی گرفته است. خدای دوّم دمیورژ (تیمائوس) است، که به واسطهٔ بهره‌مندی از وجود خدای اوّل خیر است و به عنوان مبدأ تکوین (گنِزئوس آرخه) عالَم را می‌سازد. او این کار را با عمل بر مادّه می‌کند وآن راازروی الگو ونمونهٔ مُثُلِ والامی سازد. خود عالَم، محصول دمیورژ، خدای سوّم است. نومنیوس این سه خدا را به ترتیب به عنوان پاتِر (پدر)، پویِتِس (خالق) و پویِما (مخلوق) یا به عنوان پاپّوس (نیا، پدربزرگ)، اِنگونوس (نوه) و اَپوگونوس (نتیجه) مشخص کرده است.[10]

درروان‌شناسیِ نومِنیوس دوگانه‌انگاری بسیاز آشکار است، زیرا وی به عنوان اصل موضوع دو نفس در انسان فرض می‌کند، یك نفس عقلانی و یك نفس غیرعقلانی، و دخول

---

6. Nicomachus of Gerasa 7. Numenius of Apamea

۸. کلمنتِ (Clement) اسکندرانی، جُنگ، ۱، ۲۲، ۱۴۸. (*آباء شناسی یونانی*، ۸، ۸۹۵.)

۹. رجوع کنید به افلاطون، *اپنیومیس*، ۲.

۱۰. پروکلوس، شرح بر *تیمائوس افلاطون*، ۱، ۳۰۳، ۲۷ به بعد.

نفس را به بدن به عنوان چیزی شرّ و به منزلهٔ یك «سقوط» می شمارد. همچنین وی ظاهراً وجود یك نفس جهانی خیر و یك نفس جهانی شرّ را تعلیم کرده است.[۱۱]

بدین گونه فلسفهٔ نومنیوسِ نوعی تلفیق و تألیف عقاید یا هماهنگ سازی عناصر مأخوذ از متفکّران سابق بود، فلسفه ای که تأکید زیاد بر تعالی الهی می نهاد و به کلّی وضع مقابلِ (آنتی تز) صریحی بین «بالاتر» و «پایین تر»، هم در واقعیّت به عنوان یك کلّ و هم در طبیعت انسانی بخصوص، قائل شد.

درارتباط با مذهب فیثاغوری جدید آنچه **ادبیّات هِرمِسی** و **سروشهای کلدانی** نامیده شده قرار دارد. اوّلی نامی است که به نوعی ادبیّات «عرفانی» داده شده که در قرن اوّل ق. م. پدید آمد و ممکن است مدیون نوشته‌های پیشین مصری باشد یا نباشد. یونانیان در هرمس خدای مصریِ «ثوث»[۱۲] را یافتند، ولقب «هرمس سه بار بزرگ»[۱۳] که به وی دادند مأخوذ از «ثوث بزرگ» مصری است. امّا حقیقتِ راجع به تأثیر مفروضِ سنّت مصری در ادبیّات هرمسی هرچه باشد، ادبیات هرمسی محتویات عمدهٔ خودرا مرهون فلسفهٔ اوّلیّهٔ یونانی است، وبه نظر می‌رسد که مخصوصاً به پوزیدونیوس مدیون است. اندیشهٔ اساسی که دراین ادبیّات بیان شده است اندیشهٔ رستگاری از طریق معرفت خدا ــ گنوزیس: معرفتِ و عرفان ــ است. اندیشه ای که در «آیین غنوسیّه»[۱۴] نقش مهمّی داشته است. نظریهٔ رستگاریِ مشابهی محتوای «سروشهای کلدانی» را تشکیل داد، شعری که در حدود سال ۲۰۰ میلادی تصنیف شد و، مانند ادبیّات هرمسی، عناصر اُرفه‌ای ـ فیثاغوری، افلاطونی و رواقی را ترکیب کرد.

مذهب نوفیثاغوری دررابطهٔ نزدیکش با علاقهٔ دینی و نیازهای زمان، و درکارآماده سازیِ زمینه برای مذهب نوافلاطونی، به مذهب افلاطونی متوسّط، که اکنون باید به آن توجّه کنیم، شبیه است.

یادداشتی دربارهٔ آپولونیوس تیانایی

فیلوستراتوسِ سخنور تصنیف زندگینامهٔ آپولونیوس را به درخواست جولیا دُمنا،[۱۵] زن دوّم سپتیموس سوِروس،[۱۶] برعهده گرفت. این کتاب در حدود سال ۲۰۰ میلادی تصنیف شد. داستانی که فیلوستراتوس دربارهٔ «یادداشتهای آپولونیوس» توسّط شاگرد آشوریش

---

۱۱. خالکیدیوس، شرح بر *تیمائوس افلاطون*، ج ۲۹۳.

12. Thoth 13. Hermes Trimegistos 14. Gnosticism 15. Julia Domna
16. Septimius Severus

دامیس،[۱۷] که گفته شده است به وسیلهٔ یك خویشاوند دامیس به جولیا دُمنا داده شده بود، احتمالا یك خیالپردازی ادبی است.[۱۸] درهر حال انگیزهٔ فیلوستراتوس ظاهراً این بوده است که آپولونیوس را به عنوان مردی عاقل، به عنوان خدمتگزار راستین خدایان و یك معجزه گر، به جای جادوگر یا شعبده باز که موراگِنس[۱۹] در *یادبودهای* آپولونیوس خود توصیف کرده است، معرّفی کند.[۲۰] نشانه‌ها و قرائنی هست که فیلوستراتوس انجیلها، أعمال رسولان و زندگینامه‌های قدّیسان را می‌شناخت و مورد استفاده قرار می‌داد، امّا این نکته نامعلوم و مشکوك باقی می‌ماند که نیّت آگاهانهٔ او تاکجا جانشین ساختن آرمان یك «مسیح یونانی مآب» به جای مسیح مسیحی بود: شباهتها بسیار اغراق آمیز شده است. اگر نیّت فیلوستراتوس مبهم باقی می‌ماند، مبنای حقیقتی هم که اساس روایت را تشکیل می‌دهد مبهم است: عملا غیرممکن است که بگوییم آپولونیوس تاریخی واقعاً چگونه انسانی بوده است.

اثر فیلوستراتوس موفقیّت بزرگی داشت و به آیین پرستش آپولونیوس رهنمون شد. بدین ترتیب کاراکالاّ[۲۱] معبد و زیارتگاهی برای معجزه گر بنا کرد،[۲۲] درحالی که الکساندر سِوِروس در *لاراریوم* خود وی را در زمرهٔ پناتس[۲۳] (خدایان حامی خانه یا مدینه)، ابراهیم، اُرفِؤس و مسیح می‌شمارد.[۲۴] اورلیان[۲۵] از شهر تیانا، که عهد کرده بود آن را ویران کند، به احترام زادگاه آپولونیوس دست برداشت.[۲۶] اوناپیوس[۲۷] در *زندگینامه‌های سوفسطائیان*[۲۸] خود به او احترام می‌گذارد، در حالی که آمیانوس مارکلینوس،[۲۹] رفیق امپراطور یولیانوس، وی را همراه با پلوتینوس به عنوان یکی از فانیان ممتاز که ارواح آشنا و محرم[۳۰] آنان را دیده‌اند ذکر

---

17. Damis

۱۸. رجوع کنید به مِیر (Meyer)، هرمس، ۱۹۷، صفحات ۳۷۱ به بعد.

19. Moeragenes

۲۰. اُریگِن، برضدّ سلسوس، ۶، ۴۱ (*آباء شناسی یونانی*، ۱۱، ۱۳۵۷).

21. Caracalla

۲۲. دیون کاسیوس، ۷۷، ۱۸.

23. Penates

۲۴. لامپریدیوس، *زندگینامهٔ الکساندر سوروس*، ۲۰.

۲۵. Aurelian (اورلیانوس): امپراطور روم از ۲۷۰ تا ۲۷۶ میلادی. ــ م.

۲۶. لامپریدیوس، *زندگینامهٔ اورلیان*، ۲۴.

27. Eunapius

۲۸. طبع بوئیسوناد، ص ۵۰.

29. Ammianus Marcellinus

30. familiares genii

می کند.[۳۱]

قصد و نیّت فیلوستراتوس هرچه ممکن است بوده باشد، مسلّم است که مدافعان غیرموحّد از شخص آپولونیوس در جنگ برضدّ مسیحیّت استفاده می کردند. بدین ترتیب هیروکِلس،[۳۲] حاکم مصرسفلی در زمان دیوکلسین[۳۳] و یك دشمن درنده خوی مسیحیّت، کوشید تا اهمّیّت معجزات مسیح را با ذکر «معجزات» آپولونیوس بکاهد و سعی کرد تا علّو و برتری حکمت غیرتوحیدی را دراین نشان دهد که آنها از ترفیع دادنِ آپولونیوس به مرتبهٔ خدا به دلیل این معجزات خودداری کردند.[۳۴] فُرفوریوس نیز از آپولونیوس استفاده کرد، درحالی که معجزات او را ذکر می کند، با تحقیر گستاخانهٔ دُمیتیانوس[۳۵] نسبت به مورد اهانت قرارگرفتن مسیح در مصیبت او مخالفت می ورزد.[۳۶] اگوستین دربارهٔ این گونه بهره برداریِ دفاعیِ غیرموحّدان از آپولونیوس شهادت می دهد.[۳۷]

مقارن پایان قرن چهارم ویریوس نیکوماخوس فلاویانوس،[۳۸] یك غیرموحّد، کتاب فیلوستراتوس را به زبانِ لاتینی ترجمه کرد، و تاسکیوس ویکتورینوس[۳۹] نحوی آن را تهذیب و تنقیح کرد. ظاهراً درحلقه های مسیحی علاقه ای برانگیخته شده بود، زیرا سیدونیوس آپولیناریس[۴۰] نیز آن را مورد مطالعهٔ قرار داد و از آپولونیوس با احترام زیاد یاد کرد.[۴۱]

---

۳۱. *امور انجام یافته*، ۲۱، ۱۴، ۵.

32. Hierocles

۳۳. Diocletian (۲۸۴ ـ ۳۰۵ م.): امپراطور روم. ــ م.

۳۴. لاکتانتیوس، *نهادهای الهی*، پنج، ۳؛ *آباء شناسی لاتینی*، ۶، ۵۵۶ به بعد.

۳۵. Domitian (دمیتیانوس): امپراطور روم (۵۱ ـ ۹۶ م.) برضدّ یهودیها و مسیحیان بود.

۳۶. سن جِرُم (St. Jerome) *آباء شناسی لاتینی* ۲۶، ۱۱۳۰.

۳۷. رجوع کنید به *نامه ها*، ۱۳۶، ۱۰۲، ۳۲، ۱۳۸، ۱۸.

38. Virius Nicomachus Flavianus

39. Tascius Victorinus

40. Sidonius Apollinaris

۴۱. *نامه ها*، ۳۸؛ نشر مُهر (Mohr) ص ۱۷۳.

فصل ۴۳

حوزهٔ افلاطونی متوسّط

پیش از این ملاحظه کردیم که چگونه آکادمیهای متوسّط و جدید به شکّاکیّت متمایل شدند، و چگونه وقتی آکادمی در زمان آنتیوخوس آسکالونی[1] به مذهب جزم بازگشت، این شخص از نظریّهٔ وحدت اساسی فلسفه های افلاطونی و مشّائی حمایت کرد. بنابراین تعجّب آور نیست که می بینیم مذهب التقاطی یکی از خصائص مهم و عمدهٔ حوزهٔ افلاطونی متوسّط است. افلاطونیان درسهای افلاطون را دردست نداشتند، بلکه محاورات او را که بیشتر مورد علاقهٔ عامّه بود دردست داشتند، و این امر ایجاد یك بنیادگرایی جدّی [نسبت به فلسفهٔ افلاطون] را دشوارتر می ساخت: این طور نبود که بنیانگذارْ یك ودیعه و امانت فلسفیِ منظّم ودقیقاً منسجم به جا گذاشته باشد، که بتواند به عنوان قاعده و قانون مذهب افلاطونی [سینه به سینه] منتقل شود. پس جای تعجّب نیست که مذهب افلاطونی متوسّط مثلا منطق مشّائی را بپذیرد، زیرا مشّائیان اساس منطقیِ دقیقاً ساخته و پرداخته تری داشتند تا افلاطونیان.

مذهب افلاطونی، کمتر ازمذهب نوفیثاغوری، تحت تأثیر علائق و تقاضاهای دینی معاصر قرار نگرفت و نتیجه این شد که مذهب افلاطونی چیزهایی ازمذهب نوفیثاغوری اقتباس کرد یا نطفه های نهانی خود را تحت تأثیر حوزهٔ نوفیثاغوری پرورانید و بسط داد. از این رو در مذهب افلاطونی متوسّط همان اصرار بر تعالی الهی را که قبلا در مذهب نوفیثاغوری ملاحظه کردیم، همراه با نظریّهٔ موجودات واسطه و اعتقاد به عرفان، می یابیم.

از جانب دیگر ــ و در اینجا نیز مذهب افلاطونی متوسّط با تمایلات معاصر همسو بود ــ توجّه فراوانی به کار مطالعه و شرح و تفسیر محاورات افلاطونی معطوف بود.[2] حاصل این امر

---

1. Antiochus of Ascalon

۲. ترتیب چهار بخشی محاورات افلاطونی متعلّق به تراسولوس (Thrasyllus)، منجّم دربار تیبریوس (Tiberius)، بود ــ

احترام بیشتر نسبت به شخص بنیانگذار و **گفته‌های** واقعی او، و درنتیجه، تمایلی به تأکید بر اختلافات بین مذهب افلاطونی و دیگر نظامهای فلسفی بود. بدین سان می بینیم که آثاری در جهت مخالفت با مشّائیان و رواقیان پدید می آید. این دو حرکت، که یکی به سوی «بنیادگرایی» فلسفی متوجّه بود و دیگری به سوی مذهب التقاطی، آشکارا در کشمکش بودند، و نتیجه این است که مذهب افلاطونی متوسّط خصیصهٔ یك کلّ وحدانی را نشان نمی‌دهد: متفکّران مختلف عناصر گوناگون را به طرق مختلف درآمیختند. بنابراین مذهب افلاطونی متوسّط [از لحاظ محتوای فلسفی] مذهب افلاطونی **متوسّط** است: یعنی نشان و مُهر یك مرحلهٔ انتقالی را با خود دارد: تنها در مذهب نوافلاطونی است که هرچیزی را مانند یك ترکیب واقعی و آمیزهٔ جریانها و تمایلات گوناگون می‌توان یافت. مذهب نوافلاطونی بدین ترتیب همچون دریاست، که رودخانه‌های مدد رسانندهٔ گوناگون به آن می‌ریزند و آبهای آنها سرانجام به هم می آمیزند.

۱. گرایش التقاطی مذهب افلاطونی متوسّط و تمایل بنیادگرایی این حوزه را می‌توان توأماً درفکر **اودُرُس اسکندرانی**[3] (درحدود ۲۵ ق. م) مشاهده کرد. برطبق تئنتوس (۱۷۶ ب) اودُرُس تصدیق کرد که غایت فلسفه «شبیه به خدا شدن بر وفق مقدور» (هومویوزیس ثِئوکاتا تو دوناتون) است. به قول اودُرُس، در این مهفوم غایت فلسفه سقراط و افلاطون و فیثاغورس با هم موافقند. این سخن جنبهٔ التقاطی فکر اودُرُس و مخصوصاً تأثیر فلسفه نوفیثاغوری را، که برطبق آن وی یك «واحِد» (هِن) سه جنبه‌ای تشخیص داد، نشان می‌دهد. نخست الوهیّت أعلیٰ است که منبع و منشاءِ نهائی وجود است، و از او هِنِ (واحد) دوّم ناشی و صادر می شود (همچنین موسوم است به موناس، همراه با آئوریستوس دواس = دوی نامحدود، هِن = واحد دوّم که وجودِ تتاگمِنو = مرتّب و منظّم، است)، پریتون (فوق العاده)، فوس (نور) وغیره، آئوریستوس دواس (دوی نامحدود) که آتاکتون (تزلزل ناپذیر) آرتیون (متناسب)، سکوتونس (کورکننده از فرط روشنایی) و غیره است. امّا هرچند اودُرُس آشکارا از مذهب نوفیثاغوری متأثّر بود و تا این اندازه التقاطی بود، ما درمی یابیم که او کتابی برضدّ مقولاتِ (کاته گوریای) ارسطو تصنیف کرد و بدین ترتیب «درست اندیشی» (بنیادگرایی)[4] را درمقابل گرایش التقاطی نشان می‌دهد.

۲. یك شخص برجستهٔ حوزهٔ افلاطونی متوسّط مؤلّف کتاب مشهور *زندگیهای مردان بزرگ یونانی و رومی*، **پلوتارك (پلوتارخُس) خِرُنایی**[5] است. این مردِ نامی درحدود ۴۵ میلادی متولّد شد و در آتن تعلیم و تربیت یافت، و درآنجا توسّط آمونیوس افلاطونی ترغیب به مطالعه

← که به حوزهٔ افلاطونی ملحق شد.

3. Eudorus of Alexandria
4. orthodoxy
5. Plutarch of chaeronea

درزمینهٔ ریاضی شد. وی غالباً از رُم دیدن می‌کرد و با اشخاص برجسته و مهم دراین شهر امپراطوری مناسبات و روابط دوستانه داشت. بنا بر نظرسوئیداس[۶] امپراطور تراژان (ترایانوس) مقام کنسولی به وی داد و به مأموران آخِئا[۷] سفارش کرد که تمام تصمیماتشان به صوابدید پلوتارك باشد. پلوتارك همچنین رئیس شورای نامگذاری شهر زادگاه خویش شد و برای چند سالی کاهن معبد آپولون در شهر دِلف بود. پلوتارك علاوه بر *زندگیها* و *اخلاقیّات*[۸] شرحهایی بر آثار افلاطونی (مثلا *پلاتونیکا زِتماتا: مسائل افلاطونی*)، کتابهایی برضدّ رواقیان و اپیکوریان (مثلا *درمخالفت با رواقیان* و *درست نیست که زیستن باید توأم با لذّت برطبق نظر اپیکور باشد*)، آثاری دربارهٔ روان‌شناسی و ستاره شناسی، دربارهٔ علم اخلاق و دربارهٔ سیاست نوشت. به اینها باید تصنیفات راجع به زندگی خانوادگی، راجع به تعلیم و تربیت و راجع به دین (مثلا *دربارهٔ تأدیب و تنبیه تدریجی از سوی خداوند* و *دربارهٔ ترس از خدا*) را افزود. تعدادی از آثاری که زیر نام وی به شمار آمده است نوشتهٔ پلوتارك نیست (مثلا *پلاکیتا*[۹] و *دربارهٔ قسمت و سرنوشت*).

فکر پلوتارك از لحاظ خصیصه قطعاً التقاطی است، زیرا نه تنها تحت تأثیر افلاطون بلکه، همچنین تحت تأثیر مشّائیان، رواقیان، و مخصوصاً فیثاغوریان جدید است. به علاوه درحالی که از یك سو شكّاکیّت آکادمیهای متوسّط و جدید وی را به قبول و اقتباس طرز تلقّیِ تا اندازه ای مبنی بر بدگمانی و بی اعتمادی نسبت به تفکّر نظری و مخالفت و تقابل شدیدوقوی با خرافات و موهوم‌پرستی کشانید (شاید این نکتهٔ اخیر بیشتر به سبب میل او به تصوّر و مفهوم خالصتری دربارهٔ الوهیّت باشد)، اعتقاد به نبوّت و «وحی» و «الهام» را با آن ترکیب کرد. او از یك شهود مستقیم یا تماس با «متعالی»[۱۰] سخن می‌گوید، که بی‌شك به هموارکردن راه برای نظریّهٔ فلوطینیِ خلسه[۱۱] کمك کرد.[۱۲]

پلوتارك متوجّه تصوّر و مفهوم خالصتری دربارهٔ خدا بود. «درحالی که ما اینجا درپایین، زیربار سنگین حالات و انفعالات بدنی، هستیم، نمی‌توانیم هیچ پیوندی با خدا داشته باشیم مگر اینکه در فکر فلسفی به طور ضعیف با او ارتباط برقرار کنیم، چنانکه در رؤیا. امّا وقتی

---

۶. سوئیداس (Suidas) (قرن دهم میلادی)، پلوتارخوس.

۷. Achaea: کشوری در یونان باستان در شمال پلوپونز که به دوازده شهرتقسیم می‌شد. ــ م.

8. *Moralia*

۹. *Placita* (اصول یا مبادی)

10. Transcendental 11. ecstasy

۱۲. *دربارهٔ ایزیس و اُزیریس*، ۷۷.

نفوس ما رها و آزاد شد، و به ناحیهٔ خالص، نامرئی و بی تغییر انتقال یافت، این خدا راهنما و پادشاه کسانی خواهد بود که به او متکی هستند و با اشتیاق سیری ناپذیر به زیبائیی که زبان از سخن گفتن دربارهٔ آن عاجز است چشم می‌دوزند.»[۱۳] این آرمان و تمایل برای تصوّر و مفهوم خالصتری دربارهٔ خدا وی را به انکار اینکه خدا موجد و مبدأ شرّ است رهنمون شد. باید علّت دیگری برای شرّ درعالَم جستجو کرد، و این را پلوتارك در «نفس عالَم» یافت. فرض او براین است که این نفس علّت شرّ و نقص درعالَم است و در مقابل خدا به عنوان «خیر» محض قرارگرفته است، و به این ترتیب ثنویّتی،از دو اصل خیر و شرّ قائل شده است. اما اصل شرّ درآفرینش ظاهراً از طریق بهره‌مندی از عقل یا پُرشدن از آن، که صادری از الوهیّت است، «نفس عالَم» الهی شده است. بنابراین «نفس عالَم» عاری از عقل و هماهنگی نیست، امّا از سوی دیگر به عنوان اصل شرّ به فعل خود ادامه می‌دهد و بدین ترتیب ثنویّت مورد اعتقاد است.

چون خدا از هر مسؤولیّتی نسبت به شرّ مبرّا و از عالَم بسی برتر و رفیع‌تر است، طبیعی است که پلوتارك موجودات واسطه‌ای ما دون خدا را داخل کند. بدین ترتیب وی خدایان ستاره‌ای را پذیرفت و در وضع و فرض تعدادی «ارواح و فرشتگان» که حلقهٔ ارتباط بین خدا و انسان را تشکیل می‌دهند از کسنوکراتس و پوزیدونیوس پیروی کرد. بعضی از اینها به خدا شبیه‌ترند، برخی دیگر مشوب به شرّعالَم سفلی هستند.[۱۴] مراسم و شعائر غریب و نامعقول، قربانیهای وحشیانه و زشت واقعاً به دیوان و شیاطین پلید و خبیث تقدیم می‌شوند. فرشتگان و ارواح پاك و نیك وسائل و ابزار عنایت الهی هستند (که پلوتارك برآن تأکید بسیار می‌کرد). پلوتارك، چنانکه قبلا ذکر کرده‌ام، خود را دشمن خرافات معرّفی می‌کرد و اساطیری را که شایسته و سزاوار خدا نیست محکوم می‌ساخت (مانند پوزیدونیوس، که یك الهیّات سه بخشی تشخیص داد)؛ امّا این امر مانع او از نشان دادنِ همدلیِ قابل ملاحظه‌ای نسبت به دین عامّه نبود. بدین گونه برطبق نظر او ادیان گوناگون بشر همگی خدای واحد را تحت نامهای مختلف می‌پرستند، و وی از تفسیر رمزی و تمثیلی، به منظور توجیه عقاید عامّه استفاده می‌کرد. برای نمونه، در کتاب خود به نام *دربارهٔ ایزیس و اُزیریس*،[۱۵] می‌کوشد تا نشان دهد که ازیریس نماینده و بیانگر اصل خیراست و تروفون[۱۶] نماینده و بیانگر اصل شرّ، و حال آنکه ایزیس نمایندهٔ مادّه است، که در نظر پلوتارك شرّ نیست بلکه، هرچند فی نفسه خنثی است، عشق و

---

۱۳. *دربارهٔ ایزیس و اُزیریس*، ۷۸.
۱۴. *دربارهٔ ایزیس و اُزیریس*، ۲۶.

15. *De Iside et Osiride*
16. Tryphon

گرایشی طبیعی به «خیر» دارد.

روان شناسی پلوتارك دلایل و شواهد مفاهیمِ اساطیری و تخیّلی منشأ نفس و رابطهٔ آن را با ارواح وفرشتگان، که لازم نیست درآنها واردشویم، به دست می‌دهد. امّا کسی ممکن است ثنویّتِ ادّعا شده بین نفس (پسوخه) و عقل (نوس) را، که بر ثنویّت نفس ـ بدن اضافه شده است، متذکّر شود. درست همان طور که نفس (پسوخه) بهتر و الهی تر از بدن است، همین طور هم عقل (نوس) بهتر و الهی‌تر ازنفس است، زیرا که نفس تابع و دستخوش انفعالات و شهوات است، امّا عقل در انسان «فرشته» و عنصری است که باید حکومت کند. پلوتارك فناناپذیری را تصدیق و اثبات کرد و سعادت بعد از این زندگی را شرح داد، که درآن نفس نه تنها به معرفت حقیقت نایل می شود بلکه همچنین بار دیگر ازمصاحبت بستگان ودوستان برخوردار می گردد.[۱۷] فیلسوف در علم اخلاقش به وضوح تحت تأثیر سنّت مشّائی بود، زیرا نیاز نیل به حدّوسط نیکبختی را که بین هیپر بوله (افراط، زیاده‌روی) و اِلیپسیس (تفریط، نقصان) است مورد تأکید قرار می‌دهد. خلاصی و رهایی از انفعالات و عواطف نه ممکن است و نه مطلوب؛ هدف ماباید اعتدال و حدّ وسط طلایی باشد. امّا پلوتارك دِر جایز دانستن خودکشی از رواقیان پیروی می کند، و نیز تحت تأثیر نظریّهٔ جهان وطنی آنان بود، مخصوصاً وقتی زیر پرتو تجربه‌اش از امپراطوری رومی دیده شود. حاکم نمایندهٔ خداست.

عالَم درزمان خلق شده است، زیرا این امر به واسطهٔ اصل تقدّم نفس بر بدن و تقدّم خدا نسبت به جهان ضروری است.[۱۷] پنج عنصر (با اثیر)[۱۸] و پنج عالَم وجود دارد.[۱۹]

۳. آلبینوس[۲۰] (درحدود قرن دوّم میلادی)، شاگرد گائیوس[۲۱] افلاطونی متوسّط. خدای نخستین (پروتوس ثئوس)، عقل (نوس) و نفس (پسوخه) را ازیکدیگر متمایز ساخت. خدای نخستین نامتحرّك است (ارسطو) امّا محرّك نیست، و به نظرِ می‌رسد که با خدای آسمان برین (هوپرورانیوس ثئوس) یکی باشد. خدای نخستین مستقیماً عمل نمی کند ــ زیرا او نامتحرّك است امّا محرّك نیست ــ بلکه به واسطهٔ نوس یا «عقل عالَم» عمل می کند.[۲۲] بین خدا و عالَم

---

۱۷. *لذّت‌آورتر از آنچه مورد نظر اپیکور است نمی‌توان زندگی کرد*، ۲۸ به بعد؛ *دربارهٔ انتقامِ به تأخیرافتادهٔ ارادهٔ الهی*، ۱۸.

۱۸. *دربارهٔ خلق نفس در محاورهٔ تیمائوس*، ۴ به بعد.

۱۹. *دربارهٔ نقص غیبگوییها*، ۳۲ به بعد؛ رجوع کنید به افلاطون، *تیمائوس*، ۳۱ الف ب، ۳۴ ب، ۵۵ ج د، که درآنجا افلاطون فقط یك عالَم را اختیار می کند.

20. Albinus 21. Gaius

۲۲. *تعلیماتی*، ۱۶۴، ۲۱ به بعد.

خدایان ستاره‌ای و دیگر خدایان (هوی گِنتوی ثئوی: دربارهٔ خدایان مخلوق) هستند. مُثُل افلاطونی به عنوان علم جاوید خدا تلقّی شده‌اند و الگوها یا علل نمونه‌ای ِ اشیاء هستند: انواع ِ (ایده) ارسطویی به حکم آنکه روگرفتهای آنها هستند از آنها متابعت می‌کنند.[۲۳] مفهوم خدای نامتحرّك که به عنوان علّت فاعلی عمل نمی‌کند البتّه دراصلْ ارسطویی است، اگرچه عناصری از مفهوم خدا بسط و توسعهٔ نظریّهٔ افلاطونی است، مثلا انتقال مُثُل به علم خدا، نظریّه‌ای که ما قبلا در مذهب فیثاغوری جدید به آن برخوردیم. آلبینوس همچنین از توفیع تدریجی به سوی خداازطریق درجات گوناگون زیبایی، عروج پیشنهاد شده در*مهمانی* افلاطون، استفاده می‌کند، درحالی که مفهوم «نفس عالَم» آشکارا با *تیمائوس* مرتبط است.[۲۴] دراین ترکیب عناصر افلاطونی و ارسطویی آلبینوس، مانند نومنیوس نوفیثاغوری، به آماده ساختن راه برای مذهب نوافلاطونی کمك کرد. همچنین تمایزی که او میان خدای نخستین، عقل و نفس قائل است گام مستقیمی درطریق تمایز نوافلاطونی ِ واحد (تو هِن)، عقل (نوس) و نفس (پسوخه) بود. (آلبینوس در روان شناسی و علم اخلاق خود عناصر افلاطونی، ارسطویی و رواقی را ترکیب کرد، مثلا هِگِمونیکون (مدبّر) رواقی را با لوگیستیکون (خردمند) افلاطونی یکی گرفت، پاثِتیکون (منفعل) ارسطویی را درمقابل لوگیستیکون قرار داد، با افلاطون ثومیکون (غیور) (ثومواَیدِس: شجاعت افلاطونی) و اپیثومِتیکون (شهوت) را فرق نهاد، از اویکیوزیس ِ (معاشرت،) رواقی استفاده کرد، غایت اخلاق را غایت افلاطونی ِ «شبیه به خدا شدن بروفق مقدور» اِعلام کرد، به پیروی ازرواقیان فرونزیس (بصیرت) را نخستین فضیلت از فضائل اصلی می‌دانست و به پیروی از افلاطون عدالت (دیکایوزونه) را فضیلت کلّی می‌شمرد، با «بی‌قیدی ِ» رواقی مخالفت و از «اعتدال‌گرایی ِ» افلاطونی ـ ارسطویی جانبداری می‌کرد. به تمام معنی یك التقاطی بود!)

۴. درمیان دیگر افلاطونیان متوسّط می‌توانیم **آپولیوس**[25] (متولّد در حدود ۱۲۵ میلادی)، **آتیکوس** (درحدود ۱۷۶ میلادی)، **سلسوس**[۲۶] و **ماکسیموس صوری**[۲۷] (در حدود ۱۸۰ میلادی) را ذکر کنیم. آتیکوس سنّت بنیادگرایی افلاطونی را درمقابل گرایش التقاطی، چنانکه نزد آلبینوس مشاهده کردیم، بیشتر نشان می‌دهد. بدین گونه وی ارسطو را سرزنش می‌کند که عنایت الهی را مورد غفلت قرار داده و ازلیّت عالَم را تعلیم کرده و فناناپذیری را منکر شده یا

---

۲۳. *تعلیماتی*، ۱۶۳ ـ ۱۶۴.   ۲۴. *تعلیماتی*، ۱۶۹، ۲۶ به بعد.

25. Apuleius   26. Celsus

۲۷. Maximus of Tyre (توریا تیر شهری در فنیقیه که در سه قرن ق.م. بنا شده و امروز صور نامیده می‌شود. ـــ م.)

آن را صریحاً بیان نکرده است. امّا وی ظاهراً تحت تأثیر نظریّهٔ رواقی بود، چنانکه بردرونی بودنِ خدا[۲۸] تأکید می کند وبرکافی بودن فضیلت اصرار می ورزد، درمقابل نظریّهٔ مشّائی که کالای مادّی و خارجی را برای نیکبختی لازم می شمرد. وی طبیعةً به مُثُل افلاطونی معتقد بود، امّا، به سبب ویژگی زمان خویش، آنها را افکار یا اندیشه‌های خدا می خواند. به علاوه او دمیورژ تیمائوس را با صورت یا مثال «خیر» یکی می گرفت، و نفس بد و شریر را به مادّه به عنوان اصل و مبدأ آن نسبت می داد.

سلسوس برای ما به عنوان یك مخالف مصمّم مسیحیّت بسیار معروف است: ما با محتوای کتاب او به نام کلام حقیقت (آلِثِس لوگوس) (نوشته شده در حدود ۱۷۹ میلادی) از طریق پاسخ اُریگِن[۲۹] به آن آشناییم. وی بر تعالی مطلق خدا تأکید می کرد و جائز نمی شمرد که کار خدا جسمانی و بدنی باشد. برای پُر کردن فاصله و شکاف بین خدا و عالَم وی قائل به «ارواح» و فرشتگان و قهرمانان بود و عقیده داشت که عنایت الهی جهان را همچون متعلّق و موضوع خود دارد و، آن طور که مسیحیان معتقدند، انسان مدارانه نیست.

تأکید مشابهی بر تعالی الهی، همراه با قبول خدایان فرودین و ارواح و فرشتگان، و همچنین نسبت دادنِ شرّ به مادّه، نزد ماکسیموس صوری (درحدود ۱۸۰ میلادی) دیده می شود. ماکسیموس ازدیدار خدای متعالی سخن می گوید. «تو فقط وقتی اورا به نحو کامل خواهی دید که او تو را، هنگام پیری یا مرگ، بخواند، امّا تا آن زمان ممکن است رؤیت زودگذر آن زیبایی که چشم ندیده و زبان از شرح آن عاجز است دست دهد، اگر پرده‌ها و پوششهایی که شکوه و جلال ودرخشندگی و تشعشع اورا پنهان می کند دریده شود. اما تو اورا با تقدیم دعاهای بیهوده وعبث برای امور و اشیاءِ دنیوی و زمینی که به دنیای تصادف تعلّق دارد یا با کوشش انسانی به دست تواند آمد بی حُرمت مساز، چیزهایی که برای آنها شایستگی و استحقاق هست به دعا نیاز ندارند و چیزهایی که ناشایسته‌اند به دست نخواهند آمد. تنها دعایی که اجابت می شود دعا برای خیر و نیکی، صلح، و امید هنگام مرگ است.»[۳۰] فرشتگان خدمتگزاران خدا و مددکاران آدمیان هستند؛ «سه بار ده هزار [فرشته]، غیرفانی، وزیران زئوس، برزمین پُرثمر وبارور موکّلند.»[۳۱]

---

28. Divine Immanence 29. Origen

۳۰. رسالات، ۱۷، ۱۱: ۱۱، ۲ و ۷. ۳۱. رسالات، ۱۴، ۸.

فصل ۴۴

فلسفهٔ یهودی - یونانی

مخصوصاً در اسکندریّه بود که تأثیر تفکّر نظریِ یونانی بر ذهن یهودی بسیار ظاهر شد، اگرچه آثار چنین تأثیری را می‌توان در خود فلسطین دید، همچنانکه در عقیدهٔ فرقهٔ اِسینیّه[1] (که ژُزِفوس[2] نخستین بار درتصویر خود ازدورهٔ یوناتان هاسمونائی[3] درحدود ۱۶۰ ق.م. از وی یاد کرده است)،[4] که مشخّصات اُرفه‌ای-فیثاغوری را نشان می‌دهد. برای نمونه، اسینیّه معتقد به ثنویّت صریح نفس و بدن بودند، و براینِ عقیده نه تنها اعتقاد به بقای نفس بعد از مرگ بلکه همچنین اعتقاد به هستی آن را پیش از تولّد نیز می‌افزودند. تقدیم خون قربانی و مصرف گوشت و شراب حرام بود، و اهمّیت زیادی به اعتقاد به فرشتگان یا موجودات واسطه داده می‌شد. به علاوه شایان توجّه است — ولو نباید زیاد برآن تأکید کرد — که وقتی آنتیوخوس اپیفانِس[5] کوشید تا یهودیان را به زور یونانی مآب کند توانسْت تا اندازه‌ای بر تأیید خود یهودان تکیه کند، اگرچه با مخالفت جدّی از طرف بنیادگراترِین آنها مواجه شد. اینها با عزمی استوار به هواخواهی از سنّت پدران خودبرخاستند و طبیعةً دشمنان آشتی‌ناپذیرِ زیاده‌رویهای اخلاقی بودند که آنها را از آثار و عواقب یونانیّت می‌دانستند. باوجود این، اسکندریّه، آن شهر بزرگ جهان وطنی که در مرز مشترك شرق و غرب قرار داشت، مرکز واقعی فلسفهٔ یهودی - یونانی شد، که در فکر فیلون[6] به اوج خود رسید. یهودان دور از موطن اصلیشان طبیعةً بیشتر مایل به

---

۱. Essenes: اعضاءِ فرقهٔ اِسینیّه یاسینیون. این فرقه دو قرن پیش از مسیح در فلسطین تشکیل شده بود. — م.

۲. Flavius Josephus (۳۷/۳۸ میلادی - بعداز ۹۳): مورّخ یهودی متولد در اورشلیم. — م.

۳. Jonathan the Hasmonaean، هاسمونائی یا مکّابی (Maccabees): نام یك خاندان یهودی که در قرن دوم ق.م. در اورشلیم حکمفرمایی داشتند و درجلوگیری از خرابی اورشلیم توسط یونانیان مؤثّر بودند. — م.

۴. رسوم کهن یهودی، ۱۳، ۵، ۹.

5. Antiochus Epiphanes   6. Philo

قبول تأثیر یونانی بودند، و این امر آشکارا در کوشش برای سازگار کردن فلسفهٔ یونانی با الهیّات یهودی به چشم می خورد، کوششی که از یك سو به انتخاب آن عناصری در تفکر یونانی که بهتر با دین یهودی هماهنگی داشت و از سوی دیگر به عمل تمثیل آیات کتاب مقدّس یهودی و تفسیر آنها به نحوی که با فکر یونانی هماهنگ شود رهنمون شد. حتی یهودانی بودند که ادّعا می کردندکه فلاسفهٔ بزرگ یونانی افکارمهم و عمدهٔ خود را مدیون کتاب مقدّسند. این نظر البتّه در آنچه مثلا مربوط به افلاطون است فاقد بنیان تاریخی است، امّا حاکی از تمایلات تلفیقی و تألیفیِ یهودان یونانی شدهٔ امپراطوری است.[7]

شخص عمده و اصلیِ فلسفهٔ یهودی ـ یونانی **فیلون اسکندرانی** است، که در حدود ۲۵ ق. م. متولّد شد و کمی بعد از ۴۰ میلادی درگذشت، دراین سال در رُم به عنوان سفیر یهودیان اسکندرانی درنزد امپراطور گائیوس به سر می بُرد. ما تعداد زیادی از آثار وی را دردست داریم، هرچند برخی از میان رفته است.[8]

فیلون که شیفتهٔ فلاسفهٔ یونانی بود معتقد بود که هم در فلسفهٔ یونانی و هم در کتاب مقدّس و سنّت یهودی یك حقیقت واحد می توان یافت. درحالی که معتقد بود که فلاسفه از کتب مقدس استفاده کرده اند، درعین حال تردید نکرد که وقتی ضروری می‌دید متون کتاب مقدّس را به طور رمزی و تمثیلی[9] تفسیر کند. بدین گونه دراثر خود هوتی *آترِپتون توثیون*: خدا *نامتحرّك* است ثابت می کند که به نحو صحیح وشایسته نمی توان گفت که خدا حرکت می دهد، زیرا او به هیچ وجه جسمانی نیست. بنابراین ما باید دو معنی در عبارات انسان انگارانهٔ کتاب مقدّس تشخیص دهیم، یك معنی عالیتر و غیرانسان انگارانه و یك معنی فروتر یا انسان انگارانه، که مناسب و در خور مردم عادی است. می توان فرض کرد که این کار تمثیل و تشخیص معانیِ «عالیتر»، اگر در آن مبالغه شود، به انکار ضرورت ملاحظهٔ سطحی و تحت لفظی احکام رسمی «شریعت»، لااقل برای کسانی که قادر به تشخیص معنی عالیترند، منجر خواهد شد. امّا این را فیلون مُجاز نمی داند. نفس فوق بدن است، مع هذا بدن جزءِ انسان است؛ و هرچند معنی رمزی و تمثیلی عالیتر از معنی تحت لفظی است، ما حق نداریم اهمّیّت معنی تحت لفظی را نادیده بگیریم، ارجح این است که هم به نصّ و هم به روح و معنی توجّه کنیم. بنابراین قصد و نیّت او

---

۷. در اینجا از بررسی این مسأله که چه تأثیری به وسیلهٔ تفکر یونانی در نوشته های دارای اعتبار مشکوك یهودی و حتّی در بعضی از کتابهای عهد عتیق (توراة) اِعمال شده، خودداری شده است.

۸. رجوع کنید به اوزبیوس، *تاریخ کلیسایی*، ۲. ۱۸. ارجاعات به آثار فیلون ازروی نشر لئوپولد کوهن و پائول وندلند، برلن (جلد ۶، کوهن و ریتر) داده شده است.

9. allegorically

این نبود که بنیادگرایی یهودی را خراب کند یا کنار بگذارد بلکه بیشتر این بود که آن را با فلسفه سازش دهد، و در عین حال آیین و رسم قانون شرع را دست نخورده حفظ کند.[۱۰]

خدا شخص است، چنانکه الهیّات یهودی تعلیم می کند، لیکن او در عین حال وجود محض (تو اونتوس اون)، بسیط مطلق (فو زیس هاپْله: دارای طبیعت محض)، آزاد مطلق و قائم به ذات است.[۱۱] او شاغلِ فضا یا مکان نیست امّا بر همهٔ اشیاء احاطه دارد.[۱۲] مع هذا او مطلقا متعالی است، متعالی حتیٰ نسبت به مثال «خیر» و مثال «جمال» (اَوتو تو آگاثون کای آوتو تو کالون: خودخیر و خود حُسن).[۱۳] انسان به خدا نایل می‌شود، نه از طریق فهم علمی (لوگون اپودیکسئی) ــ «برای درك خدا ما نخست باید خداشویم، که محال است»[۱۴] ــ بلکه در شهود مستقیم (اِنارگیا: وضوح و بداهت).[۱۵] بدین سان خدا وجود توصیف ناپذیر است، که فوق فکر است و تنها از طریق خلسه یا شهود می توان به او نائل شد. ما می بینیم چگونه فیلون تحت تأثیر گرایش معاصر به ترفیع و تمجید تعالی الهی بود ــ هرچند نباید فراموش کنیم که تعالی وجود الهی به وضوح درخداشناسی نقلیِ (مبتنی بر کتاب مقدّس) یهودی حفظ و حمایت شده بود، ولو آنکه در اصطلاحات فلسفی بیان نشده بود.

این اصرار برتعالی الهی و بر ترفیع خدا فوق هرچیز مادّی طبیعةً، چنانکه بعدها مثلا نزد آلبینوس افلاطونی متوسّط و نومنیوس نوفیثاغوری می بینیم، به مفهوم و تصوّر موجودات واسطه رهنمون شد، تا فاصلهٔ بین خود خدا و جهان مادّی را پُر کند. عالیترین این موجوداتِ واسطه عقل (لوگوس یا نوس) است. از لوگوس به عنوان نخستین مولود خدا سخن رفته است، «سالمندترین و اصیل‌ترین موجوداتی که به وجود آمده اند.»[۱۶] لوگوس درنظر فیلون قطعاً نسبت به خدا فروتر است و باید درردیف «آنهایی که به وجود آمده اند» جای داده شود، که شامل بسیاری ازدیگر موجودات علاوه برلوگوس است، ولو آنکه لوگوس تقدّم و برتری دارد. بنابراین تصوّر و مفهوم فیلونیِ لوگوس با عقیدهٔ دینیِ لوگوس (کلمه) چنانکه در الهیّات مسیحی محفوظ و مورد اعتقاد است یکی نیست، حتّی اگر برنخستین متفکّران مسیحی تأثیر کرده باشد. گاهی درواقع لوگوس به نظر می‌رسد به عنوان جنبه‌ای از خدا تصوّر شده است، لیکن حتّی دراین مورد باز هم تمایز روشنی بین اندیشهٔ فیلونی و مسیحی لوگوس

۱۰. رجوع کنید به *دربارهٔ هجرت ابراهیم*، ۱۶، ۹۲.

۱۱. رجوع کنید به *دربارهٔ اخلاف قابیل*، ۴۸، ۱۶۷؛ *کتابهای مربوط به قوانین تمثیلی*، ۲، ۱، ۲ و بعد؛ *دربارهٔ تحوّل اسماء*، ۴، ۲۷.

۱۲. *دربارهٔ اختلاف زبانها*، ۲۷، ۱۳۶؛ *دربارهٔ خوابها*، اوّل، ۱۱؛ ۶۳.

۱۳. *دربارهٔ خلقت عالَم*، ۲، ۸.

۱۴. قطعهٔ الف ۶۵۴.

۱۵. *دربارهٔ اخلاف قابیل*، ۴۸، ۱۶۷.

۱۶. *کتابهای مربوط به قوانین تمثیلی*، ۳، ۶۱، ۱۷۵.

وجود خواهد داشت. درست گفته شده بود که فیلون بین «نظریهٔ توحیدگرایان»[17] (مخالفان تثلیث) و «نظریّهٔ آریوس»[18] دو دل و مردّد بود، لیکن هرگز «نظریّهٔ آتاناسیوس»[19] راتصدیق نکرد ــ البتّه به شرط آنکه این طور فهمیده شود که در نظریّهٔ فیلونیِ لوگوس اشاره ای به یك «انسان» تاریخی وجود ندارد. مُثُل افلاطونی در لوگوس قرار داده شده اند، به طوری که لوگوس مقرّ (توپوس) یا محلّی است که عالم مثالی (جهانی که ازمُثُل است) درآن واقع شده است.[20] فیلون دراین اندیشه و تصوّر با مذهب نوفیثاغوری، که مُثُل را در نوس جای داد، دریك موضع است. (نومنیوس تحت تأثیر فلسفهٔ فیلونی بود.) فیلون به طور کلّی صرفاً از لوگوس سخن می‌گوید، هرچند دوجنبه یا دوعملکرد از لوگوس تشخیص می‌دهد، هُولوگوس اِندیاثِئوس (معرفت ناشی ازدرون خود) وهو لوگوس پروفوریکوس (معرفت ناشی از بحث و گفتگو)، اوّلی عبارت است از عالَم غیرِمادّی مُثُل، دوّمی عبارت است از اشیاءِ مرئی این عالَم، تاآنجا که این اشیاء روگرفتهای مُثُل نامادّی‌اند.[21] این تقسیم لوگوس مطابق است با دیدار در انسان بین لوگوس اِندیاثئوس یا استعداد خود تعقّل و لوگوس پروفوریکوس یا کلام و سخن، که از لوگوس اِندیاثئوس همچون نهری از سرچشمه‌اش صادرو جاری می‌شود. نمونه‌ای از تمثیل فیلون این است که وی رمز و علامتی از این لوگوسِ دولایی رادر سینه بند دولاییِ کشیش بزرگ کشف کرد. لوگوس ابزار خداوند درساختن این عالم است، و فیلون اشاره ای به این مطلب در کلام پنتاتوخ[22] (پنج کتاب اوّل عهد عتیق) یافت، کای اِپویِزِن هُـ ثئوس تون آنتروپون کات اِیکونا ثئو[23] (و خداوند انسان رابه صورت خدا آفرید).

باید توجّه داشت که، وقتی عهد عتیق (توراة) در توصیف تجلّیهای خدا از فرشتهٔ خدا سخن

17. Monarchianism

۱۸. Arianism (اعتقاد به اینکه عیسی سر خدا نیست و یك فرد بشر است): نظریّه‌ای در الهیّات که توسط آریوس (Arius)، (رهبر کلیسای اسکندریه که در ۳۳۶ میلادی می‌زیست و عقیده داشت که عیسی فاقد جنبهٔ الوهیّت بوده و فقط جنبهٔ بشری داشته) آغاز شد و درسراسر قرن چهارم در کلیساهای شرقی مورد تأیید و حمایت بود، لیکن در مجمع دینیِ نیقیه (نیکایا، نیسه) (Nicaea) (۳۲۵) (ازشهرهای بزرگ امپراطوری بوزنتی که اکنون دهکده‌ای است در شمال غربی ترکیه) و قسطنطنیه (۳۸۱) محکوم شد. ــ م.

۱۹. Athanasianism: تعلیم آتاناسیوس (متوفیٰ در ۳۷۳) در الهیّات، بخصوص اینکه پسر (عیسی)، از همان ذات و جوهر پدر (خداوند) است، در مقابل نظریهٔ آریوس (Arianism).

۲۰. *دربارهٔ خلقت عالم*، ۴، ۱۷ به بعد.

۲۱. *دراینکه خداوند لایتغیّراست*، ۷، ۳۴؛ رجوع کنید به *دربارهٔ زندگی موسی*، ۲ (۳)، ۱۳، ۱۲۷.

۲۲. Pentateuch اسفار پنجگانه که به یونانی پنتاتوخ (پنتاتوش) گفته می‌شود یعنی پنج تومار. ــ م.

۲۳. *دربارهٔ خلقت عالم*، ۶، ۲۵.

می گوید، فیلون فرشته را با لوگوس یکی می گیرد، درست همان گونه که، وقتی از چندین فرشته یاد شده است، آنها را با نیروها (شرح ذیل را نگاه کنید) یکی می گیرد. این لوگوس یك جوهر غیرجسمانی است، «کلمهٔ» نامادّی یا «صدای» خدا؛ امّا، از آنجا که به عنوان واقعاً متمایز از خدا به تصوّر آمده است، به عنوان تابع خدا، و به عنوان ابزار و وسیلهٔ خدا پنداشته شده است. فیلون نه تنها مفهوم «حکمت الهی» را، چنانکه در کتب حِکْمی یافت می شود، مورداستفاده قرار می دهد، بلکه همچنین از نمونه گرایی افلاطونی (لوگوس تصویر و سایهٔ خداست و خودنمونهٔ و اُسوهٔ خلقت است)، و از مطالب رواقی (لوگوس در عین حال درونی و متعالی است و اصل قانون در عالم ورشتهٔ سازمان دهندهٔ مخلوقات است) بهره می جوید؛ امّا مفهوم کلّی به نظر می رسد این باشد که یك درجهٔ نزولیِ وجود است. به عبارت دیگر، لوگوس فیلونی، تا آنجا که واقعاً متمایز از الوهیت نهائی، یَهْوه، است یك وجود تابع و واسطه است، که خدا از طریق آن خود را متجلّی می سازد وفاعل است: آن (لوگوس فیلونی) «کلمهٔ» هم گوهرِ پدر (خدا)، یعنی شخص دوّم تثلیث مبارك، نیست. فلسفهٔ فیلونی، نسبت به لوگوس، بیشتر به مذهب نوافلاطونی شبیه است تا به عقیدهٔ تثلیث[۲۴] مسیحی.[۲۵]

علاوه برلوگوس دیگر قوا (دونامئیس) یا موجودات واسطه وجود دارند که تابع خداوندند، مانند هِ پویتیکه (فعّال) و هِ بازیلیکه (پادشاهی) یا کوریوس (با شأن و شوکت) (که گاهی آگاثوتس: خیریّت، و اِکسوسیا: توانایی و قدرت. نامیده شده است)، هِ پرونوئتیکه (دوراندیشی)، هِ نوموتیکه (شرعیّات) و غیره. امّا درست همان طور که فیلون ظاهراً بین تصوّر لوگوس به عنوان جنبه ای از خدا و تصوّر آن به عنوان موجودی مستقل مردّد بود، همین طور بین تصوّر دیگر قوا به عنوان صفات یا نیروهای خداوند، که مطابقند با مُثُل (یعنی به عنوان عملکردهای مُثُل) و تصوّرآنها به عنوان موجودات نسبةً مستقل تردید داشت. همهٔ آنها به نظر می رسد که در لوگوس مندرج باشند. لیکن این امر چندان کمکی درسامان دادن به مسأله در مورد شخصی بودنِ آنها یافقدان آن نمی کند. اگر لوگوس به عنوان جنبه ای از خدا متصوّر است، پس قوا صفات یا مُثُل خدا خواهند بود، وحال آنکه اگر لوگوس به عنوان موجودی نسبةً مستقل تصوّر شود، که تابع خداست، در این صورت ممکن است قوا موجودات یا نیروهای تبعی صغیر باشند؛ امّا به نظر نمی رسد که فیلون هیچگاه به رأی و تصمیم روشن و ثابت و معیّنی دربارهٔ این مطلب رسیده باشد. بدین سان پراشتر می تواند بگوید که «فیلون بین دو مفهوم که

24. Trinitarianism

۲۵. دربارهٔ این موضوع رجوع کنید به جیولِس لِبْرِتون، *تاریخ عقیدهٔ تثلیث*.

مشابه آن در کلیسای مسیحی به عنوان «مونارکیانیسم»[۲۶] و «آریانیسم»[۲۷] (آئین آریوس) مطرح می شود مردّد بود. امّا نظریّه ای مشابه نظریهٔ آتاناسیوس برای او بکلّی بیگانه است و هم با دین او و هم با شعور و آگاهی فلسفی او تناقض دارد.»[۲۸] به علاوه، تصدیق اینکه فلسفهٔ فیلونی هرگز نظریهٔ مسیحیِ «تجسّد»[۲۹] را نمی پذیرد نیازمند فکر زیاد نیست ــ لااقل اگر مذهب فیلونی با خود سازگار بماند ــ زیرا چنان تأکیدی بر تعالی الهی می نهد که «تماسّ» مستقیم با مادّه را منتفی می کند. در واقع کاملا درست است که خود مسیحیّت بر تعالی الهی اصرار دارد و «تجسّد» یك رمز و سرّ است؛ امّا از سوی دیگر روح تلقّی مسیحی نسبت به مادّه همان روح فلسفه های فیلونی و نوافلاطونی نیست.

فیلون تحت تأثیر مذهب افلاطونی به ثنویّت صریح نفس و بدن یا ثنویّت عناصر عقلی و حسّی درانسان معتقد بود، وبرضرورت آزادسازیِ انسان خویشتن را از نیروی حسّی پافشاری می کرد.[۳۰] فضیلت تنها خیر حقیقی است، و در خصوص شهواتْ بی علاقگی و بی اعتنائی باید هدفِ مورد توجّه باشد. امّا هرچند فیلون تحت تأثیر تعلیم اخلاقی رواقی و کلبی بود، براعتماد و توکّل به خدا بیشتر از اعتماد به خود تأکید می کرد. پس باید فضیلت را پی گیری کرد و کار انسان نیل به بیشترین شباهت ممکن به خداوند است.[۳۱] این یك کار درونی و معنوی است و بنابراین زندگی عمومی به علّت تأثیر انحرافیش یأس آمیز و ناصواب است، و حال آنکه علم فقط تا آنجا که کمکی به حیات درونی نفس است باید پی گیری شود. دراین پیشرفت مراحلی وجود دارد، زیرا فوق معرفت عقلیِ خدا حکمت آسمانی یا شهود مستقیم الوهیّتِ توصیف ناپذیر قراردارد. حالت انفعالیِ خلسه بدین سان عالیترین مرحلهٔ حیات نفس برروی زمین می شود، چنانکه بعداً درفلسفهٔ نوافلاطونی چنین بود.[۳۲]

درحالی که در تأثیر فیلون درفکر اوّلیّهٔ مسیحی بی شك مبالغه شده است،[۳۳] مورد تصدیق

---

۲۶. Monarchianism، قائل به این نظریّه معتقد به یگانگی خدا (monarchy) و مخالف تثلیث بود و ابن و روح القدس را جلوه هایی از اب می دانست. ــ م.

۲۷. Arianism آئین منسوب به Arius مبتنی بر نفی الوهیّت ابن. در حالی که درنظر کاتولیکها ابن نیز مانند اب واقعاً خداست و هردو ازیك جوهرند، به عقیدهٔ آریوس و پیروان او ابن صاحب الوهیّتی ثانوی و مادون اب است و به عبارت دیگر ابن خدایی جاویدان و نامتناهی و قادرمطلق نیست. ــ م.

۲۸. اوبروگ پراشتر، ص ۵۷۷.

29. Incarnation

۳۰. مثلا دربارهٔ خوابها، ۱۲۳، ۱۴۹.

۳۱. دربارهٔ خلقت عالَم، ۵۰، ۱۴۴؛ دربارهٔ انسانیّت، ۲۳، ۱۶۸.

۳۲. رجوع کنید به آنچه کسی در امور الهی مرتدّ است، ۱۴، ۶۸ به بعد؛ دربارهٔ غولها، دوّم، ۵۲ و بعد.

۳۳. امّا محتمل است که شیوهٔ تمثیل سازی اُریگن تا اندازهٔ زیادی به فیلون مدیون باشد.

خواهد بود که مذهب فیلونی به تمهید راه برای مذهب نوافلاطونی از طریق تأکید و اصرارش برتعالی خدا، هستی موجودات واسطه، و صعود و عروج نفس به سوی خدا در اوج خلسه (بیخودی)، کمك کرد.

فصل ۴۵

مذهب نوافلاطونی افلوطینی

۱. زندگی افلوطین (پلوتینوس)

زادگاه افلوطین[۱] نامعلوم است، زیرا اوناپیوس آن را لوکون[۲] و سوئیداس لوکوپولیس[۳] دانسته است.[۴] در هرحال وی در حدود سال ۲۰۳ یا ۲۰۴ میلادی در مصر متولّد شد (فُرفوریوس ۲۰۵/۶ را به عنوان سال تولّد وی ذکر می‌کند). فُرفوریوس به ما می‌گوید که افلوطین در درسهای استادان مختلف در اسکندریّه به نوبت حاضر می‌شد، امّا آنچه را می‌جُست نیافت تا اینکه به آمونیوس ساکاس[5] برخورد، و دراین هنگام در حدود بیست و هشت سال داشت. وی تا سال ۲۴۲ شاگرد آمونیوس باقی ماند. درآن سال درلشکرکشی امپراطور گوردیانوس به ایران شرکت کُرد تا با فلسفهٔ ایرانی آشنا شود. امّا، چون گوردیانوس دربین‌النهرین کُشته شد و لشکرکشی به نتیجه نرسید، افلوطین راه رُم را درپیش گرفت و درچهل سالگی به آنجا رسید. در رُم مدرسه‌ای باز کرد و بزودی از توجّه و التفات عالیترین مأموران و مقامات دولتی، حتّی امپراطور گالینوس[۶] و زنش، برخوردار شد. افلوطین به فکر بنانهادن شهری به نام شهر افلاطون[۷]، در کامپاینا[۸]، افتاد که تحقّق عینیِ جمهوری افلاطون بوده و ظاهراً موافقت امپراطوررا برای طرح‌ریزی آن به دست آورد؛ امّا به دلیل نامعلومی امپراطور پس از مدّتی

---

۱. Plotinus. (در کتب اسلامی نام افلوطین نیامده و هرجا «الشیخ الیونانی» ذکر شده ظاهراً منظور افلوطین بوده است. کسانی که این نام وصفی، الشیخ الیونانی، را به کار برده‌اند عبارتند: ابوسلیمان سجستانی در *صِوان الحکمة* و شهرستانی در *الملل و النحل* و مسکویه در *جاویدان خرد*. ــ م.)

2. Lycon

۳. Lycopolis (واقع در مصر علیا)

۴. اوناپیوس، *زندگی سوفسطائیان*، ۶؛ فرفوریوس، مدخل (ایساغوجی)، ۱۲ ب؛ سوئیداس، *افلوطین*

5. Ammonius Saccas 6. Gallienus 7. Platonopolis 8. Campagna

موافقت خود را پس گرفت و بدین سان نقشه به نتیجه نرسید.

وقتی افلوطین درحدود شصت سالگی بود فُرفوریوس مشهور را به عنوان یك شاگرد پذیرفت، واین شاگرد بعدها زندگینامهٔ استاد را که دربارهٔ او اعجاب و تحسین بسیار می نمود نوشت. فُرفوریوس بود که کوشید تا نوشته های افلوطین را به صورت منظّم مرتّب کند، آنها را به شش کتاب تقسیم کردکه هر قسمت شامل نه فصل بود. نام *نه گانه ها*[9] (اِنئادها: تساعیّات، تساعات، تسعیّات) از اینجاست، که دربارهٔ آثار افلوطین به کار رفته است. اگرچه گفته شده است که فیلسوف سبك مطبوع و فصیح و بلیغی در سخنوری داشته است، انشاءِ مکتوب او تااندازه ای دشوار است و این دشواری به سببِ آنکه ضعف بینایی او مانع از تصحیح دستخط بوده است بازهم افزایش یافته است. بنابراین فُرفوریوس به کارآسانی دست نیازیده است، و چون وی نکتهٔ حفظ سبك و اسلوب نویسنده را درنظر داشته است، رسالات پلوتینوس همواره سرچشمهٔ إشکال برایِ ناشرانِ سپس‌تر بوده است.

افلوطین دررُم غالباً به سببِ یاریها ونصایحی که به مردم می کردمورد مراجعه بود، وبدین نحو وظیفهٔ نوعی «مدیرورهبر روحانی» را ایفا می کرد. به علاوه کودکان یتیم رابه منزل خود می برد و همچون ولیّ و قیّم با آنان رفتار می کرد ــ این نمونه ای ازمهربانی ومحبّت او بود. وی دوستان بسیار داشت وهیچ دشمن نداشت، وهرچند زندگی شخصی او مرتاضانه و زاهدانه بود، درسیرت وخصلت شریف و بامهر ومحبّت بود. گفته اند که وی تااندازه ای کمرو وعصبی بود،و این در درسهای او خودنمایی می کرد. وی حیات روحانی عمیقی را رهبری می کرد و فُرفوریوس نقل می کند که استادش اتّحاد خلسه آمیز با خدا را چهار بار در شش سالی که وی شاگرد او بود تجربه کرد.[10] افلوطین ازتندرستی کامل برخوردار نبود، و علیلی او در ۲۶۹/۷۰ میلادی سرانجامی شوم داشت؛ وی دریك خانهٔ روستایی در کامپانیا درگذشت. فُرفوریوس درآن زمان درسیسیل بود، که به توصیهٔ افلوطین به آنجا رفته بود، تا ازیك حالت مالیخولیا و افسردگی که به آن دچار شده بود بهبود یابد؛ امّا یکی ازدوستان افلوطین به نام اوستوخیوس[11] طبیب، ازپوتئولی[12] به موقع رسیده بود تا آخرین کلمات فیلسوف را بشنود: «من منتظر بودم که تو را ببینم، پیش از آنکه آن چیزی که درمن خدایی است عزم پیوستن به وجود الهی درجهان هستی کند.»

---

9. *Enneads*

۱۰. *زندگینامهٔ پلوتینوس*، ۲۳، ۱۳۸.

11. Eustochius 12. Puteoli

افلوطین اگرچه غنوسیّه[۱۳] را مورد حمله قرار می‌دهد، دربارهٔ مسیحیّت، که باید تااندازه ای آن را شناخته باشد، چیزی نمی گوید. امّا هرچند وی هرگز یك مسیحی نشد، هواخواه ثابت قدم وراسخی برای آرمانهای روحانی واخلاقی بود، نه تنهادرنوشته هایش بلکه همچنین درزندگی خودش، وهمین مذهب أصالت معنای (ایدئالیسم) روحانی ِ فلسفهٔ او بود که اورا قادرساخت تا چنان تأثیری در عالِم بزرگ لاتینی، اگوستینوس اهل هیپو[۱۴]، به جای گذارد.

۲. نظریّهٔ افلوطین

خدا مطلقاً متعالی است: او واحد (احد) است، ورای هر فکر و هر وجودی، توصیف ناپذیر و غیرقابل درك، «که درباره اش سخنی نیست (ناگفتنی است)، که درباره اش دانشی نیست (نادانستنی است)، آن که گفته می شود در فراسوی جواهر است.»[۱۵] نه ماهیّت و نه وجود و نه حیات را نمی توان دربارهٔ واحد حمل کرد، البتّه نه اینکه او کمتر از این چیزهاست، بلکه به دلیل اینکه بیشتر است، «آن که برتر از همهٔ آن امور است.»[۱۶] واحد را نمی توان با مجموع اشیاءِ فردی یکی گرفت، زیرا این اشیاءِ فردی است که به یك منشأ یا اصل نیازمندند، و این اصل باید ازآنها متمایز و منطقاً مقدّم برآنها باشد. (می توانیم بگوییم که هراندازه تعداد اشیاءِ ممکن را بیفزایید، بدین نحو نمی توانید به یك «وجود واجب» برسید.) به علاوه، اگر واحد با هر شیءِ فردی که جداگانه درنظرگرفته شود یکی گرفته می شد، آنگاه هرشیء با هر شیء یکی گرفته خواهد شد و تمایز اشیاء، که یك امرِ بدیهی است، موهوم خواهد بود. «بدین ترتیب واحد نمی تواند شیءِ موجودی باشد، بلکه برتمام موجودات مقدّم است.»[۱۷] بنابراین «واحدِ» افلوطین «واحدِ» پارمنیدس، یعنی یك اصلِ یگانه‌انگارانه، نیست بلکه واحدی است که تعالیش در مذهب فیثاغوری جدید و مذهب افلاطونی متوسّط، چنانکه دیدیم، مورد تأکید بود. در واقع، درست همان طور که آلبینوس خدای نخستین (پروتوس ثئوس) را فوق عقل (نوس) شمرد و خدای فراتر از آسمانها (هوپراورانیوس ثئوس) را از خدای اندر آسمانها (اپئورانیوس ثئوس) متمایزدانست و چنانکه نومنیوس خدای نخستین (پروتوس ثئوس) را فوق دمیورژ

۱۳. Gnostics، غنوسیّه یا پیروان مذهب گنوسی؛ این مذهب مبنی بر ثنویّت و درمیان یهودان اسکندریّه رایج بود. در قرن دوّم میلادی در کشور روم توسعه یافت. (رجوع شود به «گنستیسیسم» در *لغت نامهٔ دهخدا*.) ــ م.

14. St. Augustine of Hippo

۱۵. *نه گانه ها*، ۵، ۴، (۵۱۶ ب ـ ج).

۱۶. *نه گانه ها*، ۳، ۸، ۹ (۳۵۲ ب).

۱۷. *نه گانه ها*، ۳، ۸، ۸ (۳۵۱ د).

مطرح کرد، و چنانکه فیلون خدا را فوق قوای سازندهٔ عالَم دانست، همین طور افلوطین خدای نهائی، واحد یا پروتوس ثئوس را فوق وجود، یعنی فوق جواهر (اپکیناتِس اوسیاس) قرارمی‌دهد.[۱۸] امّا این بدان معنی نیست که واحد هیچ یا غیرموجود است؛ بلکه به این معنی است که واحد برتر از هر وجودی است که ما از آن تجربه داریم. مفهوم وجود از متعلّقات تجربهٔ ما مأخوذ است، امّا واحد از همهٔ آن اشیاء و متعلّقات برتر است و درنتیجه از مفهومی هم که بر آن اشیاء مبتنی است برتر و متعالی است.

چون خدا واحد است، بدون کثرت یا تقسیمی، در واحد هیچ دوگانگی جوهر و عرض نمی‌تواند وجود داشته باشد، و بنابراین افلوطین نمی‌خواهد به خدا هیچ صفات مثبتی را نسبت دهد. ما نباید بگوییم که واحد «چنین» یا «نه چنین» است، زیرا اگر چنین بگوییم بدان وسیله او را محدود کرده‌ایم و او را یك شیءِ جزئی ساخته‌ایم، درصورتی که درواقعیّت، او ورای همهٔ چیزهایی است که می‌توانند به وسیلهٔ چنین حمل و إسنادی محدود شوند، «هرآینه او فراتر از همه است.»[۱۹] با وجود این، «خیر» را می‌توان به واحد نسبت داد به شرط آنکه به عنوان یك صفت ذاتی (لازم ذات) نسبت داده نشود. بنابراین خدا خیر مطلق است نه «خوب».[۲۰] به علاوه، ما حقّاً نمی‌توانیم به واحدنه فکر رانسبت دهیم و نه اراده و نه فعّالیّت را. نمی‌توانیم فکر را نسبت دهیم، زیرافکر مستلزم تمایزی بین متفکّر و متعلّق فکر اوست؛[۲۱] نمی‌توانیم اراده را نسبت دهیم، زیرا این نیز مستلزم تمایز است: نمی‌توانیم فعّالیّت را نسبت دهیم، زیرا در این صورت تمایزی بین فاعل و شیئی که مورد عمل اوست وجود خواهد داشت. خدا واحد است، ورای هرگونه تمایزی: او حتّی نمی‌تواند خود را از خود تمییز دهد، و بنابراین ورای خودآگاهی است. چنانکه دیدیم، افلوطین نسبت دادنِ محمولهای وحدت و خیر را به خداروامی شمارد(به این معنی که خدا «واحد» و«خیر» است)؛ مع‌هذا بر این امر اصرار می‌ورزدکه این محمولات ناکافی‌اند و تنها از روی تمثیل می‌توان آنها را برخدا اطلاق کرد. زیرا وحدت مُبیّن انکار کثرت و خیر مُبیّن تأثیر درچیزی دیگر است. همهٔ آنچه ما می‌توانیم بگوییم این است که واحد هست ــ هرچند، در واقع، خدا فوق وجود، «واحد»، تقسیم‌ناپذیر، لایتغیّر، سرمدی، بی گذشته و آینده، یك عین خودِ دائم و مستمرّ است.

افلوطین براساس این نظر که خدا اصل نهائی است، چگونه می‌تواند کثرت اشیاءِ متناهی را تبیین کند؟ خدا نمی‌تواند خود را به اشیاءِ متناهی محدود کند، که گویی آنها جزءِ او هستند؛ و

---

۱۸. مقایسه کنید با جمهوری، ۵۰۹ ب ۹. ۱۹. *نه‌گانه‌ها*، ۶، ۸، ۹ (۷۴۳ هـ).
۲۰. *نه گانه‌ها*، ۶، ۷، ۳۸. ۲۱. *نه گانه‌ها*، ۳، ۸، ۸.

نه می‌تواند عالَم را با فعل آزادارادهٔ خویش بیافریند، زیراآفرینش نوعی فعّالیّت است و نسبت دادن فعّالیّت به خدا و بدین گونه برهم زدن تغییرناپذیری او خطاست. بنابراین افلوطین به استعارهٔ صدور متوسّل شد. امّا اگرچه افلوطین از کلمات استعاری و مجازی مانند هِرَین (جاری شدن، فیضان) و آپورَین (صادرشدن) استفاده می کند، این اندیشه را که خدا ازطریق جریان صدور کاهش می یابد صریحاً رد می کند: او دست نخورده، کاهش ناپذیر، نامتحرّك باقی می‌ماند . یك فعل خلّاق آزاد مستلزم این است که خدا از حالت مطمئن و آرامِ در خود بودن و بی نیازی از برون خارج شود، و این را افلوطین نمی‌پذیرفت. پس او معتقد بود که عالم بالضِروره از خدا صادر یا ناشی می شود، زیرا که اصل ضرورت این است که کمتر کامل از کاملتر صادر شود. این یك اصل است که هر طبیعتی آن چیزی را خواهدساخت که بلافاصله و مستقیماً تابع و دنبال اوست (تو مت آوتِن پوئِین: ساختن از رُوی آن) خود را باز و آشکار می کند، چنانکه یك تخم خود را باز و آشکار می کند، و این جریانی است از یك منشأ یا اصل نامنقسم تا مقصد و هدفی در جهان حس. امّا اصل مقدّم همواره در مقرّ خود باقی می‌ماند («آن که مقدّم‌تر است در عرش خاصّ خود همیشه ماندگار است»)، نتیجه ازیك نیروی بیان نکردنی (اِك دونامئوس آفاتو: از قدرتِ بیرون از کلام) که دراصولِ مقدّم است به وجود می آید، زیرا که شایسته و مناسب نیست که این قدرت در عملیّات خود به سبب بخل و حسادت یا خودخواهی متوقّف بماند.[۲۲] (افلوطین، همچنین استعارات پِریلامپسیس (پیرامون افروز) و اِلامپسیس (اندرون افروز) را با تشبیه «واحد» به خورشید، که منوّر می کند و خود کاهش نمی‌یابد، به کار می بَرد. وی همچنین مقایسه و تشبیه آینه را به کار می گیرد، زیرا شیءِ منعکس درآینه دوبرابر می‌شود، و مع‌هذا خود متحمّل هیچ تغییر یا نقصانی نیست.)

بنابراین اگرمی‌خواهیم بیان کنیم که جریان صدور[۲۳] نزد افلوطین دارای خصیصهٔ وحدت وجودی[۲۴] است باید با دقّت و احتیاط باشیم. این کاملا درست است که درنظر افلوطین عالم از خدا به اقتضای ضرورت طبیعت ناشی وصادر می شود و وی آفرینش آزاد ازعدم[۲۵] (هیچ) را رد می کند؛ لیکن باید همچنین به خاطر داشت که در نظر او اصل اوّل «درمقرّ خاصّ خویش»،

۲۲. *نه گانه‌ها*، ۴، ۸، ۶ (۴۷۴ ب ـ ج). این قول که اصل مقدّم به سبب بخل و حسادت متوقّف نیست انعکاس کلام افلاطون در *تیمائوس* است. مقایسه و تشبیه افلوطین از«واحد» یا «خیر» با خورشید، بسط مقایسه و تشبیهی است که قبلا افلاطون در جمهوری ارائه داده است. تصوّر خدا به عنوانْ «نور» نامخلوق و تصوّر مخلوقات به عنوان انوار بهره‌مند (که از لحاظ سلسله مراتب برطبق درجهٔ روشنایی و درخشندگیشان مرتّب شده اند) که نزد بعضی از فلاسفهٔ مسیحی می‌یابیم ناشی از مذهب نوافلاطونی است.

23. emanation 24. pantheistic 25. ex nihilo

بی کاهش و بی نقص و نقصان، باقی می ماند و همواره متعالی از وجود تابع است. حقیقت مطلب ظاهراً این است که افلوطین در عین آنکه آفرینش آزاد از هیچ را به دلیل آنکه این امر مستلزم تغیّر و دگرگونی درخداست رد می کند، فیضانِ کاملا وحدت وجودی خدا در مخلوقات فردی را هم که نوعی خودپراکنیِ خداست رد می کند. به عبارت دیگر وی می کوشد تا راه میانه ای بین آفرینش توحیدی از یك سو و نظریّهٔ وحدت وجودی از سوی دیگر درپیش گیرد. می توان گفت که (چون ثنویّت نهائی خارج از موضوع بحث است) چنین راه میانه ای امکان ندارد؛ امّا این دلیل آن نیست که افلوطین را بی قید و شرط یك وحدت وجودی بخوانیم.

صادر اوّل از «واحد»، «فکر» یا «عقل» (نوس) است که شهود یا درك بیواسطه است، دارای یك متعلّق دوجنبه ای، (الف) «واحد»، (ب) خودش. درنوس، مُثُل (صور کلّیه) وجود دارند، نه تنها مُثُلِ طبقات بلکه همچنین مُثُلِ افراد،[26] هرچند تمامی کثرت مُثُل به طور تقسیم ناپذیر درنوس منطوی است. (آنچه در عقل است نامحدود است و این امر نباید ایجاد وحشت کند، همهٔ آنها تقسیم ناپذیرند و چنانکه از پیش بودند همچنان نیز بالفعل اند.)نوس با دمیورژ *تیمائوس*ِ افلاطونی یکی گرفته شده است، و افلوطین عبارت پاتِر تو اَیتیون (پدر علّت) را دربارهٔ «واحد»، به کار می برد، و اَیتیون را با نوس ودمیورژیکی می گیرد. اینکه نوس خودْ جهان عقلانی (هُ کوسموس نوئتوس) است[27] نکته ای است که افلوطین برآن اصرار می ورزید، برخلاف لونگینوس،[28] که، با توسّل به *تیمائوس*ِ افلاطون که درآنجا مُثُل به عنوان متمایز از دمیورژ توصیف شده اند، مُثُل را جدا از نوس مطرح کرده بود. (فرفوریوس همین عقیدهٔ لونگینوس راداشت، تاآنکه افلوطین او را تشویق کرد که آن عقیده راتغییردهد.)بنابراین در نوس است که تعدّد و کثرت ابتدا ظاهر می شود، زیرا «واحد» فوق هر کثرتی است، فوق حتی تمایز نوئین (شناختن) و نوئتون (شناخته، معقول) است؛ مع هذا تمایز در نوس به طور مطلق فهمیده نمی شود، زیرا تنها همان یك نوس است که هم عاقل (تو نون) است و هم معقول (تو نومنون). بدین ترتیب دمیورژ افلاطون و نوئزیس نوئزئوسِ (عقل عقل، فکر فکر) ارسطو در نوس افلوطینی باهم جمع می شوند. نوس سرمدی و فوق زمان است، حالت خجسته و مبارك آن حالت اکتسابی نیست بلکه یك دارایی ازلی و ابدی است. بنابراین نوس از سرمدیّتی که زمان چیزی جز بدلی از آن نیست برخورداراست.[29] در مورد «نفس» متعلّقاتش متوالی اند،

---

۲۶. *نه گانه ها*، ۵، ۷، ۱ به بعد.

۲۷. *نه گانه ها*، ۵، ۹، ۹.

28. Longinus

۲۹. *نه گانه ها*، ۵، ۱، ۴.

گاهی سقراط است گاهی یك اسب و گاهی چیزی دیگر؛ امّا نوس همهٔ چیزها را با هم می‌شناسد، نه گذشته دارد و نه آینده، بلکه همه چیز را در یك حالِ حاضر سَرمدی می‌بیند.

از نوس، که «زیبایی» است، «نفس» صادرمی‌شود، که مطابق است با «نفس عالَمِ» *تیمائوس*. این «نفس عالَم» غیرجسمانی و تقسیم‌ناپذیر است، لیکن حلقهٔ ارتباط بین عالم فوق محسوس و عالم محسوس است، بنابراین نه تنها به طرف بالا به نوس بلکه همچنین به طرف پایین به عالم طبیعت می‌نگرد. امّا درصورتی که افلاطون تنها یك «نفس عالم» وضع کرد، افلوطین دو نفس وضع کرد، یکی عالی و یکی دانی، اوّلی به نوس نزدیکتر است و هیچ تماسّ مستقیمی با عالَم مادّی ندارد، دومی (گنماپسوخس پروتِراس: مولود نفس اوّلیّه) نفس واقعی عالَم پدیدارهاست. این نفس دوّم را افلوطین طبیعت یا فوزیس نامیده است.[۳۰] به علاوه، اگرچه عالَم پدیدارها تمام واقعیّتی را که داراست مرهون بهره‌مندیش از مُثُل (صور کلیّه) است، که درنوس‌اند، این مُثُل درعالم محسوس عمل نمی‌کنند وهیچ تماسّ مستقیمی باآن ندارند؛ به طوری که افلوطین بازتابهای مُثُل را در «نفس عالَم» قرار داد و آنها را لوگوی اسپرماتیکوی (مفاهیم بذرگونه) نامید و گفت که آنها مشمول در لوگوس‌اند ـــ که اقتباس آشکاری است از نظریهٔ رواقی. به منظور مناسب ساختن این تصوّر و مفهوم با تمایزی که او دربارهٔ دو «نفس عالَم» قائل شده است، به علاوه مفاهیم اوّلیّه (پروتوی لوگوی) را، که مشمول در نفس عالیترند، از مفاهیم مشتق و ثانوی، که مشمول در نفس دانی‌ترند، باز شناخت.[۳۱]

نفوس فردی انسانی از «نفس عالَم» ناشی و صادر می‌شوند، و، مانند «نفس عالم»، باز به دو عنصر منقسم‌اند (مطابق تقسیم سه جزئی فیثاغوری ـ افلاطونی افلوطین نیز عنصر سوّم و واسطه‌ای را قبول می‌کند)، یكِ عنصر عالیتر که متعلّق به قلمرو نوس است (مقایسه کنید با نوِس ارسطویی) و یك عنصر فروتر، که مستقیماً با بدن مرتبط و متّصل است. نفس پیش از اتحادش با بدن، که به عنوانِ یك سقوط معرّفی شده است، موجود بوده است، وبعد ازمرگ تن باقی می‌ماند، هرچند ظاهراً بدون اینکه خاطره‌ای از دوران وجود زمینی خود داشته باشد. (تناسخ نیز مورد قبول است.) امّا اگرچه افلوطین دربارهٔ نفوس فردی به عنوان اینکه در وحدتِ «نفس عالَم» با یکدیگر پیوسته‌اند سخن می‌گوید،[۳۲] حاضر نیست که فناناپذیری شخصی را انکار کند: نفس واقعی است و آنچه واقعی است از میان نخواهد رفت. آیا ما می‌توانیم فرض کنیم که سقراط، که به عنوان سقراط در این زمین وجود داشته، از سقراط

---

۳۰. *نه‌گانه‌ها*، ۳، ۸، ۳.

۳۱. *نه‌گانه‌ها*، ۴، ۳، ۱۰: ۵، ۹، ۳: ۵، ۹، ۹: ۲، ۳، ۱۷.

۳۲. *نه‌گانه‌ها*، ۳، ۵، ۴.

بودن بازخواهد ایستاد، تنهابه دلیل اینکه اوبه بهترین مسکن واقامتگاه رسیده است؟ بنابراین درزندگی بعد [از مرگ] هر نفس فردی باقی خواهد ماند، درحالی که هر یك از آنها واحد باقی می‌ماند، و در عین حال همه با هم یکی هستند.[۳۳]

زیر قلمرو نفس قلمرو عالم مادّی است. افلوطین، برطبق تصوّر خاص خود از فراگرد صدور که آن را همچون تشعشع نور می‌داند، نور را به این گونه تصویر می کند که ازمرکز صادر می شود و پس از خروج، بتدریج تارتر و تاریکتر می گردد، تا اینکه درآن تاریکی تامّ و کامل که «مادّهٔ فی نفسه» است، و به عنوان فقدان نور (استِرِزیس) تصوّر شده است، محو می شود.[۳۴] پس مادّه نهایةً از واحد صادر می شود، به این معنی که تنها از طریق فراگرد صدورِ از «واحد» عاملی درآفرینش می شود؛ امّا درخود و در پایین ترین حدّ خود، پایین ترین مرحلهٔ جهان را تشکیل می‌دهد، و وضع مقابلِ (آنتی تز) «واحد» است. مادّه را تا آنجا که از نور صورت منوّر است و درترکیب اشیاءِ مادّی دخالت دارد (هوله = مادّهٔ ارسطو) نمی توان گفت تاریکی کامل است؛ امّا تا آنجا که درمقابل عقل و به مقابله با معقول برمی خیزد وضرورتِ (آنانکه) *تیمائوس* را نشان می‌دهد، نامنوّر و ظلمت است. بدین گونه افلوطین نظریّات افلاطونی و ارسطویی را ترکیب می کند، زیرا در عین آنکه مفهوم افلاطونیِ مادّه را به عنوان ضرورت (آنانکه) و به عنوان وضع مقابلِ معقول و به عنوان فقدان نور قبول می کند، مفهوم ارسطوییِ مادّه را هم به عنوان موضوع و محلّ صورت و به عنوان مقوّم لازم اشیاءِ مادّی می پذیرد. تبدیل و استحالهٔ یك عنصر به عنصر دیگر نشان می‌دهد که باید موضوع و محلّی برای اجسام باشد، که از خود اجسام متمایزاست.[۳۵] اگرمااجسام راملاحظه کنیم وانتزاع کامل صورت راانجام دهیم، دراین صورت باقی مانده همان چیزی است که منظور ما ازمادّه است.[۳۶] بنابراین مادّه تااندازه ای به سبب صورت‌پذیریش منوّر است و در اشیاءِ انضمامی به طور جداگانه به عنوان ظلمت کامل، اصل لاوجود، وجود ندارد. به علاوه، درست همان طور که عالَم پدیدارها به طور کلّی طرح و الگوی خود را درعالم معقول دارد، همین طور مادّه در طبیعت مطابق است با یك مادّهٔ معقول (نوئته هوله).[۳۷]

علاوه براین آمیختگیِ نظریّات جهان شناختیِ افلاطونی و ارسطویی، افلوطین از نظریّهٔ اُرفه ای و نوفیثاغوری دربارهٔ مادّه به عنوان اصل شرّ حمایت ودفاع می کند. مادّه درپایین ترین

۳۳. *نه گانه‌ها*، ۴، ۳، ۵ (۳۷۵ ج ـ و)

۳۴. *نه گانه‌ها*، ۲، ۴؛ ۳، ۶۷؛ ۶، ۳، ۷.

۳۵. *نه گانه‌ها*، ۲، ۴، ۶ (۱۶۲ ج ـ هـ).

۳۶. *نه گانه‌ها*، ۱، ۸، ۹ (۷۹ الف ب).

۳۷. *نه گانه‌ها*، ۲، ۴، ۴ـ۵؛ ۳، ۵، ۶ (۲۶۹ هـ)

درجه‌اش، به عنوان عاری از کیفیّت، به عنوان فقدان نامنوّر، شرّ است(امّا نه دارای شرّ به عنوان یك کیفیّت ذاتی همان طور که خیر دارای خیریّت به عنوان یك کیفیّت ذاتی نیست)، و بنابراین درمقابل خیر به عنوان وضع مقابل اساسی آن قرار دارد. (البتّه شرّ مادّه ربطی به نوئته هوله = مادهٔ معقول، ندارد.) بدین ترتیب افلوطین به نحوی خطرناك به ادّعای ثنویّتی نزدیك می‌شود که بر ضدّ خصیصهٔ واقعی نظام اوست، هرچند باید به خاطرداشت که خود مادّه فقدان است و نه یك اصل مثبت. درهرحال ممکن است چنین تصوّر کنیم که افلوطین منطقاًبه تحقیر جهان مرئی کشانده شده است، ولی حقیقت امر چنین نیست. درست است که گرایش خاصّی برای تحقیر جهان مرئی در تعلیم روان‌شناختی و اخلاقی وی دیده می‌شود؛ لیکن تا آنجا که به جهانشناسی او مربوط است این امر، به سبب اصرار او بر وحدت و هماهنگی جهان، امری است فرعی. افلوطین با تحقیر غنوسیّه نسبت به عالَم مخالف بود و عالَم را به عنوان کار دمیورژ و «نفس عالم» می‌ستود: عالم آفریده‌ای است جاوید و متّحدشده، اجزاءِ آن به طور هماهنگ به هم پیوسته است، و مشیّت و عنایت الهی بر آن حکومت می‌کند. او صریحاً می‌گوید که علی‌رغم همهٔ چیزهای دل آزار و رنجش آمیزی که در جهان هست ما نباید بپذیریم که جهان یك آفرینش شرّ است. جهان تصویر عقل است، امّا نمی‌توان انتظار داشت که عالم همتای دقیق عقلانی باشد. او می‌پرسد چه جهانی می‌تواند، به استثنای جهان عقلانی، بهتر از جهانی که او می‌شناسد باشد؟[۳۸] عالم مادّی تعبیر بیرونیِ معقول است، و محسوس و معقول همیشه به هم پیوسته‌اند، اوّلی به فراخور قابلیّتهای خود رونوشت دوّمی است.[۳۹] این هماهنگی کلّی و وحدت جهانی اساس عقلانی برای پیشگویی و برای تأثیر سحرآمیز قوای فوق بشری است. (افلوطین علاوه بر خدایان ستاره‌ای دیگر «خدایان» و «فرشتگان» را، که برای انسان نادیدنی‌اند، قبول داشت.)

افلوطین در روان‌شناسی خود برای نفس فردی سه جزء قائل است. عالیترین اینها (مطابق نوس ارسطو) ناآلوده با مادّه است و ریشه‌اش در عالم عقلانی باقی می‌ماند،[۴۰] امّا ازآنجا که نفس وارد اتّحاد واقعی با بدن می‌شود، تا دستگاه مرکّب و مشترك (توکونیون) را بسازد، با مادّه آلوده است، و بدین سان ضرورت عروج اخلاقی، با همانند خداشدن (تئو هومویوثِنای) به عنوان هدف تقریبی و اتّحاد با «واحد» به عنوان غایت نهائی، به دنبال می‌آید. دراین عروج عنصر اخلاقی (پراکسیس: عمل) برای عنصر نظری یا عقلانی (ثئوریا: نظریّه) مفید است،

---

۳۸. *نه گانه‌ها*، ۲، ۹، ۴ (۲۰۲ د ـ هـ).

۳۹. *نه گانه‌ها*، ۴، ۸، ۶ (۴۷۴ د ـ هـ).

۴۰. *نه گانه‌ها*، ۴، ۸، ۸ (۴۶۷ الف ـ د).

چنانکه در فلسفهٔ ارسطو. نخستین مرحلهٔ عروج، که تحت انگیزش اِرُس صورت می گیرد (رجوع کنید به *مهمانی* افلاطون) عبارت است از تطهیر و تزکیه (کاتارسیس)، یعنی عمل تصفیه و پالایش که بدان وسیله انسان خود را از قلمرو حکومت بدن و حواس آزاد می کند و به کارِ فضائل سیاسی (پولیتکای آرِتای) قیام می کند، که منظور افلوطین از آن چهار فضیلت اساسی است. (عالیترین اینها فرونزیس است.)[41] درمرحلهٔ دوّم نفس باید به فوق ادراك حسّی برشود، به سوی نوس برگردد و خود را با فلسفه و علم مشغول سازد.[42] امّا یك مرحلهٔ عالیتر نفس را به ورای فکر استدلالی به اتّحاد با نوس که افلوطین آن را به پروتوس کالوس (خیر اوّل) توصیف و تعبیر می کند می بَرد. نفس در این اتّحاد خودآگاهی خویش را حفظ می کند. امّا همهٔ این مراحل فقط تمهیدی برای مرحلهٔ نهائی است، یعنی مرحلهٔ اتّحاد عرفانی با خدا یا احد (که برتر اززیبایی است) درخلسه[43] ای که خصیصهٔ آن فقدان هرگونه ثنویّت است. وقتی که دربارهٔ خدا اندیشیده می شود فاعل فکر از متعلّق فکر جداست؛ امّا در اتّحاد خلسه آمیز چنین جدایی وجود ندارد. «درآنجا انسان هم خدا و هم خود را، چنانکه در «ملکوت» می توان دید، می بیند: خود را درخشان و سرشار از نور عقلانی می بیند یا بهتر بگوییم با این نور در خلوص آن یگانه می شود، بدون بار یا هرگونه سنگینی به خدا مبدّل می شود یا حتی ذاتاً خداست. درآن هنگام همچون آتشی افروخته است، امّا وقتی که باردیگر سنگین شد، چنان است که گویی آتش خاموش شده است.» «وصف آن دیدار با الفاظ و کلمات دشوار است. زیرا چگونه آدمی خواهد توانست دربازگشت از عالَم الهی امر الهی را به عنوان یك شیءِ متمایز گزارش دهد، درصورتی که درحال دیدارآن را با آگاهی خود یکی می دانست نه متمایز از آن؟»[44] (نیازی نیست که گفته شود که منظور از عروج به سوی خدا مستلزم این نیست که خدا مکاناً «درآنجا» حاضر باشد. در تأمّل دربارهٔ خدا ضروری نیست که کسی فکر خود را بیرون بیفکند، که گویی خدا دریك مکان به چنان نحوی حضور دارد که دیگر مکانها را که تهی از اوست ترك می کند.[45] برعکس، خدا همه جا حاضر است. او «بیرون از» هیچ کس نیست بلکه نسبت به همه حاضر است، حتّی اگر آنها اورا نشناسند.)[46] امّا این اتّحاد خلسه آمیز تا آنجا که با این زندگی سروکار داریم کوتاه مدّت است: امّا درحالت آینده یعنی هنگامی که از مانع تن خلاص و آزاد شویم مشتاق برخورداری کامل ودائم آنیم. «اودوباره ازدیدار فرومی افتد: امّا همینکه فضیلتی

۴۱. *نه گانه ها*، ۱، ۲، ۱. ۴۲. *نه گانه ها*، ۱، ۳، ۴.

43. ecstasy

۴۴. *نه گانه ها*، ۶، ۹، ۹ (۷۶۸ و ـ ۷۶۹ الف)؛ ۶، ۹، ۱۰ (۷۶۹ د). (ترجمهٔ پروفسور دادز.)

۴۵. *نه گانه ها*، ۶، ۹، ۷ (۷۶۵ ج). ۴۶. *نه گانه ها*، ۶، ۹، ۷ (۷۶۶ الف).

را که در او هست دوباره بیدار کند، و دوباره خود را درکمال تابناکی ببیند باز سبکبار خواهد شد، از طریق فضیلت به عقل [عالَم عقلانی] و از آنجا از طریق حکمت به عالم أعلیٰ عروج می کند. این است حیات خدایان و حیات آدمیانی که همانند خدا و سعادتمندند؛ وارستگی و رهایی از چیزهای بیگانه و زمینی، حیاتی فوق لذّت زمینی، پروازی از خویشتنِ تنها به بی همتا.»[۴۷]

پس در نظام افلوطین گرایش اُرفه ای ـ افلاطونی ـ فیثاغوریِ «آنجهانی»، عروج عقلانی، رستگاری از طریق تشبّه به خدا و معرفت خدا، به کاملترین و منظّم‌ترین بیان خود می رسد. فلسفه اکنون نه تنها شامل منطق، جهانشناسی، روان شناسی، علم مابعدالطبیعه، و علم اخلاق است بلکه نظریّهٔ دین و عرفان را نیز دربردارد: درواقع، از آنجا که عالیترین نوع معرفت شناخت عرفانی خداست و چون افلوطین، که به اغلب احتمال نظریّهٔ خود را دربارهٔ عرفان علاوه بر تفکّر نظریِ گذشته بر تجربهٔ خویش بنیاد نهاده است، آشکارا تجربهٔ عرفانی را منتهای فضیلت و کمال فیلسوف حقیقی می‌داند، می توانیم بگوییم که در فلسفهٔ نوافلاطونیِ افلوطینی تمایل به رسیدن به دین است ـــ لااقل به ماورای خودش دلالت می کند: تفکّر نظری، به عنوان هدف نهائی که باید به آن نائل شد خودنمایی نمی‌کند. همین امر به مذهب نوافلاطونی امکان داد که همچون رقیبی برای مسیحیّت عمل کند، هرچند از سوی دیگر نظام فلسفی پیچیده اش وروح فاقد مفهوم تاریخیش مانع از آن شد که خود را رقیبی که می توانست باشد نشان دهد: برای مثال، فاقد جاذبیّتی بود که شعائر دینی برعامّه مردم اِعمال می کند. مذهب نوافلاطونی واقعاً پاسخ عقلی مذهبانه به آرزوی زمان خود برای نجات و رستگاری شخصی بود، یعنی آن آرزوها و اشتیاقات فرد، که خصیصهٔ بارز آن عصر بود. «براستی کلام پندآمیزِ 'بگذاریدبه سرزمین پدرخودمان بگریزیم'،[۴۸] را می توان با معنای عمیقی ادا کرد. سرزمین پدر برای ما آن جایی است که از آنجا آمده ایم؛ و پدر درآن جاست.»[۴۹] مسیحیّت، که ریشه در تاریخ دارد، از طریق ترکیب قوّهٔ جاذبه‌ای که بر عامّه اِعمال می کند با زمینهٔ تفکّر نظری روزافزون، و نیز از طریق ترکیب تأکید بر «آنجهان» با احساس مأموریّتی که باید در «اینجهان» انجام داد، و همچنین با آمیختن مشارکت صمیمانهٔ عرفانی با درستی و پاکدامنی و صلاح اخلاقی، زهد و ریاضت با شناخت قدروارزش امور طبیعی، توسّل و مراجعهٔ بسیار وسیعتر و عمیقتری خواهد داشت تا فلسفهٔ استعلائیِ[۵۰] نوافلاطونیان یا هواخواهیها و

---

۴۷. *نه گانه‌ها*، ۶، ۹، ۱۱ (۷۷۱ ب). ۴۸. *نه گانه‌ها*، ۲، ۱۴۰.

۴۹. *نه گانه‌ها*، ۱، ۶، ۸ (۵۶ ز) (ترجمهٔ پروفسور داذز)

50). transcendental

دلبستگیهای آیین های اسرارآمیز متداول و موافق سبك روز. مع هذا، از دیدگاه خود مسیحیّت، مذهب نوافلاطونی نقش مهمّی برای انجام دادن داشته است، و آن کمك به بیان عقلانیِ دینِ وحی است، و بنابراین مسیحیِ معتقد نمی‌تواند جز با همدلی، و احترامی خاصّ، به سیمای افلوطین بنگرد، که بزرگترین آباءِ لاتینی (ودرنتیجه کلیسای جهانی) دَین قابل ملاحظه ای به او دارند.

۳. حوزهٔ افلوطین

تمایل به افزودن موجودات واسطه بین خدا و اشیاءِ جسمانی نزد آمِلیوس[51] شاگرد افلوطین نمایان است. آملیوس درنوس سه اقنوم[52] تشخیص داد، یعنی تون اُنتا (موجود)، تون اِخونتا (دارا، مالك) و تون هورُنتا (ناظر).[53] امّا یك فیلسوف مهمتر فرُفوریوس صوری[54] (۲۳۲/۳ـ بعد از ۳۰۱) بود، که در سال ۲۶۲/۳ دررُم به افلوطین پیوست. قبلا به «زندگی افلوطین» تألیف فرفوریوس اشاره کرده‌ام: وی علاوه براین آثار متعدّد دیگری دربارهٔ موضوعات بسیار گوناگون نوشته است، مشهورترین کتاب او ایساغوجی[55] (مدخل) یا مقدّمه برای مقولات ارسطوست. این کتاب به لاتینی (مثلا توسّط بوئثیوس[56])، سریانی، عربی و ارمنی ترجمه شده بود و تأثیر مهمّی داشت، نه تنها در دورهٔ باستان بلکه بعد از آن و در قرون وُسطیٰ، و موضوع شروح بسیاربوده است. این اثر دربارهٔ کلّیّات خمس (های پِنته فونای) ـــ جنس (گِنوس)، نوع (اَیدُس)، فصل (دیافورا)، خاصّه [عرض خاص] (آیدیون) وعرض (سیمبِبِکوس)ـــ بحث می کند. فرفوریوس بسیاری شروح دیگر هم دربارهٔ افلاطون (مثلا دربارهٔ *تیمائوس*) و دربارهٔ ارسطو (عمدةً راجع به آثار منطقی) تصنیف کرد، و کوشید تا نشان دهد ـــ در اثر خود به نام *دربارهٔ اینکه مکاتب افلاطون و ارسطو یکی است* ـــ که فلسفه‌های افلاطونی و ارسطویی اساساً با هم موافقند.

فرُفوریوس با روشی روشن و قابل فهم به ارائه دادن نظریّهٔ افلوطین پرداخت، لیکن تأکید را، حتّی بیشتر از خود افلوطین، بر جنبه‌های عملی و دینی قرار داد. غایت فلسفه رستگاری است (هِ تِس پسوخس سوتریا: نجات نفس)، و نفس باید با اِعراض از آنچه فروتر است به آنچه عالیتر است خود را پاك و تطهیر کند. تزکیه و تطهیری که باید به وسیلهٔ زهد و ریاضت و

---

51. Amelius 52. hypostases

۵۳. پروکلوس، شرح بر*تیمائوس افلاطون*، بخش اوّل، ۳۰۶، ۱ به بعد.

54. porphyry of tyre 55. *Isagoge* 56. Boethius

معرفت خدا انجام یابد. پایین‌ترین مرتبهٔ فضیلت عبارت است از عملِ پولیتیکای آرِتای (فضائل سیاسی)، که اساساً فضائل «میانه‌روی و اعتدال گرایی» است، یعنی عبارت است از بازگرداندن انفعالات و عواطف نفس به حدّ وسط و اعتدال تحت سلطه و استیلای عقل، و مربوط است به روابط انسان با همنوعانش. در فوقِ این فضائل، فضائل آرامش و بی‌تشویشی یا پالایش و تزکیه است، که هدف آنها بیشتر «تأثّرناپذیری و بی‌تفاوتی» است. این حالت در «همانند خدا شدن» (پرُس ثئون هومویوزیس) تحقّق می‌یابد. درسوّمین مرحلهٔ فضیلت، نفس به سوی نوس روی می‌آورد (درنظر فُرفوریوس شرّ در بدن از این حیث که بدن است قرار ندارد بلکه بیشتر در توجّه نفس به خواهشهای پست است)،[۵۷] و حال آنکه عالیترین مرتبهٔ فضیلت، یعنی مرحلهٔ فضائل اصلی و نمونه‌ای (پارادیگماتیکای آرِتای) متعلّق به نوس من‌حیث هُواست. چهار فضیلت اصلی در هرمرحله‌ای دوباره مطرح می‌شود، امّا البتّه در درجات متفاوتِ رفعت و بلندی. فُرفوریوس به منظور تسهیل عروج نفس بر ضرورت تحمّل ریاضتهایی، مانند پرهیز از خوردن گوشت، عزوبت، خودداری از تماشای نمایش و غیره تأکید می‌کند. دین مثبت جای مهمّی در فلسفهٔ اودارد. فُرفوریوس درحالی که بر ضدّ سوءِ استفاده از غیبگویی ودیگر خرافات مشابه آن هشدار می‌دهد (امّا خود آنها را قبولِ داشت و آنها را جایز می‌شمرد، زیرا به دیوشناسی[۵۸] معتقد بود)، در عین حال دین عامّه و سنّتی را تأیید و حمایت می‌کرد، و اساطیر شرك آلود را به عنوان نمایندگان تمثیلیِ حقیقت فلسفی مطرح می‌ساخت. وی که دربارهٔ اهمّیّت عمل تأکید می‌کرد، تصدیق می‌کند که خدا بر أعمال انسان خردمند قدر می‌نهد نه برسخنان او،[۵۹] انسان دیندار حقیقی همیشه در دعا و نماز وقربانی نیست، بلکه دینداری را در أعمال خود به اجرا درمی‌آورد: خداوند کسی را برای شهرت و اعتبارش یا برای اوراد پوچی که به کار می‌گیرد به خود نمی‌پذیرد؛ کسی را به خود می‌پذیرد که موافق آنچه می‌گوید و دعوی دارد زندگی می‌کند.[۶۰]

فُرفوریوس درمدّت اقامت خود درسیسیل پانزده کتاب بر ضدّ مسیحیّت تصنیف کرد. این مشاجرات قلمی درسال ۴۴۸ میلادی در زمان امپراطوران والنتینیان[۶۱] سوم و تئودوزیوس دوم[۶۲] سوزانده شد، و از آنها تنها قطعاتی به دست ما رسیده است: ما باید بیشتر برنوشته‌های

---

۵۷. به مارکلا، ۲۹.

58. demonology

۵۹. به مارکلا، ۱۶.　　۶۰. به مارکلا، ۱۷.

61. Valentinian III　　62. Theodosius II

مسیحیان برای شناختن خطّ حمله‌ای که فُرفوریوس اتّخاذ کرده بود تکیه کنیم. (از جمله مصنّفان پاسخها متودیوس[۶۳] و اوزبیوس اهل قیصریّه[۶۴] بودند.) اگوستین قدّیس می‌گوید که اگر فُرفوریوس عشق راستین به حکمت داشت و عیسی مسیح را شناخته بود «... آنگاه از تواضع رهایی‌بخش او چشم‌پوشی نمی‌توانست بکند.»[۶۵] این عبارت به نظر نمی‌رسد که دلیل و مدرك قطعی باشد بر اینکه فرفوریوس هیچگاه واقعاً یك مسیحی یا حتّی یك تازه وارد به دین مسیح بوده، زیرا اگوستین هیچ دلیل و شاهد دیگری ارائه نمی‌دهد که فُرفوریوس را همچون یك مرتد می‌نگریست، اگرچه درست است که سقراطِ مورّخ تصدیق می‌کند که فرفوریوس مسیحیّت را ترك کرد و ارتداد فیلسوف را ناشی از آن می‌دانند که بعضی از مسیحیان قیصریّه درفلسطین با حمله به او خشم او را برانگیخته بودند.[۶۶] به نظر می‌رسد که ما نمی‌توانیم یقین مطلق دربارهٔ این مسأله به دست آوریم که آیا فُرفوریوس اصلاً مسیحی بود یا نه: نقل نشده است که او خود گفته باشد که اصلا به دین مسیح پیوسته است. فُرفوریوس می‌خواست مانع گرویدن مردمِ بافرهنگ به مسیحیّت بشود، وسعی می‌کرد تا نشان دهد که دین مسیحی غیرمنطقی، فرومایه، گرفتار تناقضات و غیره است. وی توجّه خاصّی به حمله به انجیل و تفسیر مسیحی می‌نمود، و جالب توجّه است ملاحظهٔ پیشگامی او درنقد کتاب مقدّس، مثلا با انکار أصالت و موثقیّت کتاب دانیال و إعلام اینکه پیشگوییهایی که درآن وجود دارد **پیشگوییهای اتّفاقی** است، و انکار اینکه پنج کتاب عهد عتیق از آنِ موسی است، و اشاره به ناسازگاریها و تناقضات آشکار در اناجیل، و غیره. حملاتش بیشتر متوجّه الوهیّت مسیح بود؛ وی دلایل بسیار برضدّ الوهیّت مسیح و اصول عقاید مسیح اقامه می‌کرد.[۶۷]

---

63. Methodius 64. Eusebius of Caesarea

۶۵. دربارهٔ *مدینهٔ الهی*، ۱۰، ۲۸. (فُرفوریوس اُریگن را در زمانی که جوان بود می‌شناخت. اوزبیوس، *تاریخ کلیسایی*، ۶. ۱۹. ۵.)

۶۶. *تاریخ کلیسایی*، ۳، ۲۳، (*آباء شناسی یونانی*، ۶۷، ۴۴۵).

۶۷. «فُرفوریوس در مسیحیّت به ندرت چیزدیگری غیر از تاریکی و ابهام، بی‌ربطی، غیرمنطقی بودن، دروغگویی، سوءِ استفاده از اعتماد و نادانی می‌دید، با قضاوت از روی *قسمتهای پراکندهٔ* اثر او». پیر دولابریول، *عکس العمل مشرکان*، ص ۲۸۶، ۱۹۳۴.)

فصل ۴۶

دیگر حوزه‌های نوافلاطونی

۱. حوزهٔ سوری

شخصیّت عمدهٔ حوزهٔ سوریِ مذهب نوافلاطونی یامبلیخوس[1] (متوفّیٰ درحدود سال ۳۳۰ میلادی)، شاگرد فُرفوریوس، است. یامبلیخوس گرایش نوافلاطونیِ افزایش دادنِ اعضاءِ سلسله مراتب موجودات را خیلی پیشتر بُرد، و آن را با تأکید بر اهمّیّت فنّ ارتباط با قوای فوق طبیعی[2] و علوم خفیّه[3] به طور کلّی ترکیب کرد.

۱. گرایش به افزایش دادنِ اعضاءِ سلسله مراتب موجودات درفلسفهٔ نوافلاطونی از بدو پیدایش آن وجودداشت و این گرایش ناشی از خواست این فلسفه به تأکید نهادن برتعالی الوهیّت أعلیٰ و مبرّا کردن خدا از هرگونه تماسّی با عالَم محسوس بود. امّا درحالی که افلوطین این گرایش را درحدود معقول حفظ کرد، یامبلیخوس به آن پر وبال بیشتر داد. بدین ترتیب وی قائل به واحدی برتر از واحد افلوطین شد و ادّعا کرد که این واحد برتر ورای هرگونه وصف و توصیف و فراتر از خیراست.[4] این واحد، که فوق تمام صفات و محمولات یا بهتر بگوییم فوق هرتصدیقی ــ سوای تصدیق یگانگی ــ ازسوی ماست بنابراین برتر ازواحد افلوطین است، که با خیر مطلق یکی است. از«واحد» عالم مُثُل یا اشیاءِ معقول ــ هُ کوسموس نوئتوس ــ و از عالم مُثُل عالَم موجودات عقلانی ــ هُ کوسموس نوئِروس[5] ــ که عبارت است از نوس و یك اقنوم واسطه و دمیورژ صادر می‌شود، هرچند یامبلیخوس ظاهراً از این پیچیدگی خرسند نبوده، بلکه بیشتر به بازشناختن اعضاءِ هُ کوسموس نوئروس پرداخته است.[6] درزیر کوسموس

---

1. Iamblichus　2. theurgy　3. occultism

۴. «اصل تعبیرناپذیر همه چیز» (پانته آرتوس آرخه)، داماسکیوس، *مسائل و راه حلهائی دربارهٔ اصول اوّلیه*، ۴۳.

۵. پروکلوس، *شرح بر تیمائوس افلاطون*، ۱۳۰۸، ۲۱ د.

۶. پروکلوس، *شرح بر تیمائوس*، ۱۳۰۸، ۲۱ به بعد. داماسکیوس، *مسائل و راه حلهایی دربارهٔ اصول اوّلیه*، ۵۴.

نوئروس نفسِ «فوق زمینی» است، و از این نفس دونفس دیگر صادر می شود. درمورد خدایانِ دین عامّه و «قهرمانان» باید گفت که اینها ــ همراه با انبوهی از فرشتگان و شیاطین ــ متعلّق به این عالم اند، و یامبلیخوس کوشید تا آنها را برحسب اعداد مرتّب کند. امّا یامبلیخوس در حالی که سعی می کرد تا این طرح خیالی را به وسیلهٔ عقل نظری اثبات کند، برخصیصهٔ بیواسطه و فطری معرفت ما از خدایان اصرار می‌ورزید، معرفتی که همراه با انگیزهٔ فطری نفسانی به سوی «خیر» به ما داده شده است.

۲. علاقهٔ دینی یامبلیخوس درنظریّهٔ اخلاقی اش بخوبی نمایان است. وی پس از قبول تمایزی که فرفوریوس میان فضائل سیاسی و پالایشی و الگویی قائل شده بود، بین دو فضیلت اخیر فضائل **نظری** را وارد می کند، که نفس به وسیلهٔ آنها نوس را به عنوان متعلّق خود نظاره می کند و به صدورِ مراتب از اصل نهائی می نگرد. نفس به وسیلهٔ فضائل نمونه ای خود را با نوس، یعنی جایگاه مُثُل و الگوهای همهٔ اشیاء، یکی و متّحد می کند. بالاخره، فوق این چهار نوع فضیلت فضائلِ مربوط به کاهن و کشیش قراردارد، که نفس با عمل کردن به آنها به نحوی خلسه گونه با واحد متّحد می شود. (بنابراین این فضائل نیز هِنایای: مربوط به واحد نامیده شده اند.) چون ما باید برای شناختن وسیلهٔ ورود به اتّحاد با خدا چشم امید به وحی الهی داشته باشیم، کاهن (یا کشیش) از فیلسوف برتر است. تطهیر و پالایش از امور حسّی، سحر وجادو، معجزات، غیبگویی، نقش مهمّی درنظام یامبلیخوس دارند.

۲. حوزهٔ پرگامون[7]

حوزهٔ پرگامونی را آئدسیوس[8]، شاگرد یامبلیخوس، بنیاد نهاد، و عمدةً به سبب علاقه‌اش به فنّ ارتباط با قوای غیبی و فوق طبیعی و نیز دلبستگیش به احیاءِ مذهب شرك و تعدّد خدایان مشخّص است. بدین ترتیب درحالی که **ماکسیموس**، یکی از معلّمان امپراطور یولیانوس (جولیان)، توجّه خاصّی به ارتباط با خدایان و قوای فوق طبیعی نمود، سالوستیوس[9] کتابی تحت عنوان *دربارهٔ خدایان و عالَم* به عنوان تبلیغ و ترویج مذهب شرك نوشت، و حال آنکه لیبونیوس[10] سخنور، یکی دیگر از معلّمان یولیانوس، و نیز **اوناپیوس** ساردسی[11] چیزهایی بر ضدّ مسیحیت نوشتند. یولیانوس (۳۲۲ ـ ۳۶۳) در دامن مسیحیّت پرورش یافته بود امّا مشرك شد. یولیانوس در مدّت سلطنت کوتاهش (۳۶۱ ـ ۳۶۳)، خود را مخالف متعصّب مسیحیّت و طرفدار مذهب شرك نشان داد، و این را با نظریّه‌های نوافلاطونی، که برای آن تا اندازهٔ زیادی

---

7. Pergamon 8. Aedesius 9. Sallustius 10. Libonius 11. Eunapeius of Sardes

به یامبلیخوس تکیه می کرد، درآمیخت. برای نمونه، وی پرستش خورشید را برطبق فلسفهٔ نوافلاطونی، با واسطه قراردادن خورشید بین قلمروهای معقول و محسوس، تفسیر می کرد.[۱۲]

۳. حوزهٔ آتنی

در حوزهٔ آتنیِ مذهب نوافلاطونی علاقهٔ شدیدی به نوشته‌های ارسطو ونیز نوشته‌های افلاطون پدیدآمد. این علاقه در شرح بر *دربارهٔ نفس* تصنیف پلوتارك آتنی، پسر نِستوریوس[۱۳] و رئیس حوزهٔ آتنی (متوفّیٰ در سال ۴۳۱/۲ میلادی) و در شروح بر *مابعدالطبیعه* تصنیف سیریانوس[۱۴] (متوفّیٰ در حدود ۴۳۰)، جانشین پلوتارك در ریاست حوزه در آتن، خودنمایی کرد. امّا سیریانوس معتقد به توافق افلاطون وارسطو نبود: برعکس نه تنها مطالعهٔ فلسفهٔ ارسطو را صرفاً یك آمادگی برای مطالعهٔ افلاطون به شمار می‌آورد، بلکه ــ در شرح خود برمابعدالطبیعه ــ از نظریّهٔ مثالیِ افلاطونی دربرابر حملات ارسطو دفاع می کرد، درحالی که اختلاف بین دو فیلسوف دربارهٔ این موضوع را به وضوح درمی‌یافت. مع‌هذا این امر او را از کوشش برای نشان دادنِ موافقت بینِ افلاطون، فیثاغوریان، اُرفه‌ایها و ادبیّات «کلدانی» باز نداشت. جانشین او دُمنینوس[۱۵]، یك مسیحی (سریانی) یهودی‌الاصل، بود که دربارهٔ ریاضیّات کتاب نوشته است.

امّا از این مردان مهمتر پروکلوسِ[۱۶] (ابرقلس) (۴۱۰ ـ ۴۸۵) مشهور است، که درقسطنطنیه متولّد شد وسالیان دراز رئیس حوزهٔ آتنی بود. وی مردی دارای سعی و کوشش خستگی ناپذیر بود، واگرچه بسیاری از آثار او ازمیان رفته است، با این همه، شروح و تفاسیر او را بر *تیمائوس*، *جمهوری*، *پارمنیدس*، *الکیبیادس اوّل* و *کراتولوس* دردست داریم، علاوه برآثار وی *اصول الهیّات*، *دربارهٔ الهیّات افلاطون* و *دربارهٔ شك وتردید درمورد مشیّت وعنایت الهی*، *دربارهٔ مشیّت وعنایت الهی* و *دربارهٔ قضا وقدر* و *دربارهٔ آنچه درما هست* و *دربارهٔ ماهیّت شر* ــ سه اثر اخیر درترجمهٔ لاتینی ویلیام موئربکی[۱۷] محفوظ مانده است. پروکلوس که دارای معرفتی وسیع دربارهٔ فلسفه‌های افلاطون و ارسطو و اسلاف نوافلاطونیش بود، با این معرفت علاقه و هواخواهی جدّی برای همه گونه معتقدات دینی و خرافات و أعمال مذهبی رادرآمیخت، و حتّی برآن بود که الهاماتی دریافت کرده است و خود را تجسّدِ دوبارهٔ نیکوماخوس نوفیثاغوری می‌دانست. بنابراین وی سرمایهٔ هنگفتی از آگاهی و دانش دراختیار

۱۲. جولیان، *سروشها*، ۴.

13. Nestorius 14. Syrianus 15. Domninus 16. Proclus 17. William of Moerbeke

داشت، و می کوشید تا همهٔ این عناصر را دریك نظام ِ دقیقاً منسجم ترکیب کند، وظیفه ای که توانایی جدلی ِ (دیالکتیکی) او آن را برایش بسیار آسان می کرد. این امر برای او شهرت و اعتبار بزرگترین عالِم مَدرسی ِ (اسکولاستیك) دنیای قدیم را حاصل کرد، از این جهت که قریحه و نبوغ جدلی خود را صرف ایجاد نظامی دقیق برای تأیید و تحکیم نظریه‌هایی که از دیگران گرفته بود کرد.[۱۸]

موضوع اصلی ِ ایجاد نظام دیالکتیکی ِ پروکلوس موضوع بسط سه بخشی است. این اصل را یقیناً یامبلیخوس به کار برده بود، امّا پروکلوس آن را با دقت دیالکتیکی ِ قابل ملاحظه ای به کار گرفت و آن را اصل مسلّط و حکمفرما در صدور موجودات از «واحد»، یعنی در صدور مراتب وجودی از برترین اصل (آرخه) تا فروترین مرحله، ساخت. معلول یا وجودی که صادر می شود، تا اندازه ای شبیه به علّت یا منشأ صدور و تا اندازه ای غیرشبیه با آن است. تاآنجا که وجودی که صادرمی شود شبیه به منشأ خویش است، به عنوان وجودی ملاحظه می شود که تااندازه ای با اصلش یکی است، زیرا فقط به موجب خود ارتباطی ِ[۱۹] این اصل است که صدور واقع می شود. از سوی دیگر، چون صدور **هست**، باید چیزی دروجود صادرشونده باشد که بااصل یکی نباشد بلکه متفاوت با آن باشد. بنابراین ما درعین حال دو لحظهٔ بسط داریم، نخست لحظهٔ باقی ماندن (مونه) در اصل است، به موجب همانندی جزئیش با آن، دوّم لحظهٔ تفاوت، به موجب صدوربیرونی (پرئودوس). امّا در هر وجودی که صادر می شود تمایلی طبیعی به سوی «خیر» هست، و به موجب خصیصهٔ دقیقاً سلسله مراتبی ِ بسط موجودات، این تمایل طبیعی به سوی «خیر» به معنی بازگشت به منشأ بی واسطهٔ صدور از طرف وجودی است که صدور یا نشأت می یابد. بدین ترتیب پروکلوس سه لحظهٔ بسط بازمی شناسد، (یك) مونه یا ماندن در اصل؛ (دو) پرُئودوس یا صدور از اصل، و (سه) اپیستْرُفه یا بازگشت به اصل. این بسط سه بخشی، یابسط سه لحظه ای حاکم بر تمامی سلسلهٔ صدورات است.[۲۰]

اصل اصیل تمامی فراگرد ِ بسطْ واحد نخستین است، تو آوتو هِن (خودِیك).[۲۱] موجودات باید علّتی داشته باشند، و علّت همان معلول نیست. مع هذا ما نمی توانیم سیر قهقرائی تا بی نهایت را بپذیریم. بنابراین باید یك علّت اُولیٰ باشد، که کثرت موجودات از آن «همچون

۱۸. پروکلوس در تفسیر خود برکتاب اقلیدس، بخش اوّل، آگاهی با ارزشی دربارهٔ مواضع افلاطونی، ارسطویی، نوافلاطونی و غیره در فلسفهٔ ریاضی ارائه می‌دهد (طبع فریدلین، لایپزیك، ۱۸۷۳).

19. self - commnunication

۲۰. *اصول الهیّات*، ۳۰ به بعد؛ *دربارهٔ الهیّات افلاطونی*، ۲، ۴؛ ۳، ۱۴؛ ۴، ۱.

۲۱. *اصول الهیّات*، ۴، ۶؛ *دربارهٔ الهیّات افلاطونی*، ۲، ۴.

شاخه‌های یك ریشه» ناشی شود، بعضی به علّت أولیٰ نزدیکترند و بعضی دورتر. به علاوه، فقط یك چنین علّت أُولایی می‌تواند وجود داشته باشد، زیرا هستیِ یك کثرت همیشه نسبت به وحدت امری ثانوی است.[۲۲] این باید موجود باشد زیرا ما منطقاً مجبوریم که تمام کثرت را به وحدت ارجاع دهیم، تمام معلولات را به علّت نهائی و تمام خیرهای بهره‌مند شده را به یك «خیر مطلق»؛ مع هذا حقیقت امر این است که اصل اوّل متعالی از محمولاتِ «وحدت» و «علّت» و «خیر» است، همچنانکه متعالی از «وجود» است. نتیجه این می‌شود که ما واقعاً حق نداریم که هرچیزی را به ایجاب به اصل نهائی نسبت دهیم: مافقط می‌توانیم بگوییم که او چه چیز نیست، با تصدیق اینکه او توصیف ناپذیر و ادراك ناشدنی و فوق تمام فکر استدلالی و حمل ایجابی است.

از «واحد» نخستین وحدتها یا هِنادس (واحدها) صادر می‌شود، که باوجود این به عنوان خدایانی ملحوظند که فوق ذات و درك نشدنی و منشأ مشیّت و عنایت‌اند و خیر را باید به آنان نسبت داد. از واحدها قلمرو نوس صادر می‌شود، و نوس خود به قلمروهای نوئتوی (مُدرَکات)، نوئتوی کای نوئروی (مُدرَکات و معقولات) و نوئروی (معقولات) تقسیم می‌شود (رجوع کنید به یامبلیخوس)، این قلمروها به ترتیب مطابقند با مفاهیم «وجود»، «حیات» و «فکر».[۲۳] پروکلوس که از این تقسیمات راضی نبود تقسیمات فرعی بیشتری درهر یك از سه قلمرو نوس وارد کرد، دوتای اوّلی به سه سه گانه تقسیم می‌شد، و سوّمی به هفت هفتگانه، و قس علیهذا.

در زیر قلمرو کلّی نوس قلمرو نفس، است، که واسطهٔ بین عالم فوق محسوس و عالم محسوس است، آن یك را آینه‌وار همچون روگرفتی (اَیکونیکوس: تصویروار) نشان می‌دهد، و برای دوّمی همچون الگویی (پارادیگماتیکوس: الگووار) به کار می‌آید. این قلمرو نفس به سه قلمرو فرعی تقسیم می‌شود، قلمرو نفوس الهی، قلمرو نفوس شیطانی، و قلمرو پسوخای یا نفوس آدمی. هرقلمرو فرعی باز تقسیم فرعی می‌شود. خدایان یونانی در قلمرو نفوس الهی ظاهر می‌شوند، امّا یك نام در گروههای مختلف برحسب کار یا جنبهٔ مختلف خدای مورد بحث دیده می‌شود. برای نمونه، پروکلوس ظاهراً یك زئوس سه گانه وضع کرده است. قلمرو نفوس شیطانی، که همچون پلی میان خدایان و آدمیان است، به فرشتگان، شیاطین و قهرمانان تقسیم فرعی می‌شود.

عالَم، به عنوان یك مخلوق زنده، توسّط نفوس الهی ساخته و هدایت می‌شود و نمی‌تواند شرّ باشد ــ و نه خود مادّه می‌تواند شرّ باشد ــ زیرا ما نمی‌توانیم شرّ را به الهی نسبت دهیم.

---

۲۲. *اصول الهیّات*، ۱۱. ۲۳. دربارهٔ *الهیّات افلاطونی*، ۳، ۱۴؛ ۴، ۱.

بهتر است که شرّ را به عنوان نقص بدانیم، که از مراتب فروترِ سلسلهٔ وجود جدانشدنی است.[۲۴]

پروکلوس اصرار می‌ورزد که در این فراگردِ صدورعلّت موجده خود نامتغیّر باقی می‌ماند. علّت موجده قلمرو تبعیِ وجود را به فعلیّت درمی‌آورد، ولی این کار را بدون حرکت یا کاهش انجام می‌دهد، ذات خود را حفظ می‌کند، «نه به سبب معلولهای خود دگرگون می‌شود و نه متحمّل کاهش و تقلیل می‌گردد.» بنابراین معلول نه از خود پراکنیِ موجد حاصل می‌شود و نه از استحالهٔ آن. به این طریق پروکلوس، همانند افلوطین، می‌کوشد تا حدّ وسطی بین خلق از عدم از یک سو و یگانه‌انگاری یا وحدت وجود حقیقی از سوی دیگر به وجود آورد، زیرا، در حالی که وجود موجد با ایجاد وجود تبعی نه تغییر می‌کند و نه کاهش می‌یابد، مع‌ذلک وجود تبعی را از وجود خویش حاصل می‌کند.[۲۵]

دربارهٔ این اصل که شبیه فقط می‌تواند به شبیه نائل آید، پروکلوس استعدادی فوق فکر به نفس انسانی نسبت می‌دهد که بدان وسیله نفس می‌تواند به «واحد» نائل شود.[۲۶] این استعداد وحدت دهنده است که در حال خلسه به اصل نهائی نائل می‌شود. همانند فُرفوریوس، یامبلیخوس، سیریانوس و دیگران، پروکلوس نیز به نفس یک بدن اثیریِ متشکّل از نور نسبت می‌دهد که چیزی بین مادّی و غیرمادّی است وفنانمی‌پذیرد. با چشمهای این بدن اثیری است که نفس می‌تواند ظهور و تجلّی خدا به انسان را مشاهده کند. نفس از طریق درجات مختلف فضیلت (چنانکه نزد یامبلیخوس دیدیم) به اتّحاد خلسه‌آمیز با «واحد» اوّل عروج می‌کند. پروکلوس سه مرحلهٔ کلّی در عروج نفس تشخیص می‌دهد: اِرُس (عشق)، حقیقت و ایمان. حقیقتْ نفس را به ماورای عشق زیبا رهنمون می‌شود و آن را از معرفت واقعیّت پُر می‌کند، و حال آنکه ایمان عبارت است از سکوت عرفانی در حضور «درک نشدنی» و «بیان نکردنی».

جانشین پروکلوس درریاست حوزه **مارینوس**[۲۷]، یک بومی ساماریا[۲۸]، بود. مارینوس از طریق تحقیق در ریاضیّات و تفسیر متین و محتاطانه‌اش دربارهٔ افلاطون خود را برجسته کرد. برای نمونه، وی در شرح خود بر *پارمنیدس* اصرار داشت که «واحد» و غیره دلالت بر مُثُل می‌کنند نه خدایان. مع‌ذلک این امر وی را از پیروی از سبک و رسم معاصر در نسبت دادن اهمّیت

---

۲۴. *دربارهٔ الهیّات افلاطونی*، ۱، ۱۷؛ *شرح برجمهوری افلاطون*، کتاب اوّل، ۳۷، ۲۷ به بعد.

۲۵. *اصول الهیّات*، ۲۷.

۲۶. *تفسیر الکیبیادس اوّل*، کتاب سوم؛ *دربارهٔ عنایت الهی و سرنوشت و آنچه در ما هست*، ۲۴.

27. Marinus 28. Samaria

زیاد به خرافات دینی مانع نشد، و فضائلِ نوع معجزه (ثئورگیکای آرتای) را بالاترین درجهٔ فضیلت دانست. جانشین مارینوس در سِمت رئیس حوزه ایزیدُرُس[۲۹] بود.

آخرین رئیس حوزهٔ آتنی داماسکیوس (رئیس حوزه از حدود ۵۲۰ میلادی) بود، که مارینوس در ریاضیّات معلّم او بود. داماسکیوس که به این نتیجه رسیده بود که عقل انسانی نمی‌تواند رابطهٔ «واحد» را با موجودات صادر شده دریابد، ظاهراً برآن بود که تفکّر نظریِ انسان واقعاً نمی‌تواند به حقیقت نائل شود. تمام کلماتی که ما در این زمینه به کار می‌بریم، «علّت» و «معلول»، «صدورات» و غیره جز تمثیلات و تشبیهات نیستند و به نحو شایسته و صحیح واقعیّت وفعلیّت رانشان نمی‌دهند.[۳۰] از آنجا که وی آماده نبود که تفکّر نظری را رها کند، عنان را یکسره به تألّه[۳۱]، «عرفان» و خرافات داد.

یك شاگرد مشهور داماسکیوس **سیمپلیکیوس**[۳۲] بود، که شروح و تفاسیر با ارزشی برمقولات، *فیزیك* (طبیعیات)، *دربارهٔ آسمان* و *دربارهٔ نفس* ارسطو نوشت. شرح برفیزیك بهٔ دلیل اینکه مشتمل بر قطعات پیش ازسقراطیان است مخصوصاً با ارزش است.

در سال ۵۲۹ امپراطور یوستی نیانوس (ژوستینیَن)[۳۳] تعلیم فلسفه در آتن را ممنوع کرد، وداماسکیوس و سیمپلیکیوس همراه پنج عضو دیگر حوزهٔ نوافلاطونی رهسپار ایران شدند، و خسرو پادشاه ایران آنان را پذیرفت. امّا در ۵۳۳، که ظاهراً ازوضع فرهنگی ایران مأیوس شده بودند، به آتن بازگشتند. ظاهراً در آغاز نیمهٔ دوّم قرن نوافلاطونیان غیرموحّد دیگری باقی نمانده بودند.

۴. حوزهٔ اسکندرانی

۱. حوزهٔ اسکندرانیِ مذهب نوافلاطونی مرکزی بود برای تحقیق در بخش علومِ اختصاصی وبرای کار شرح و تفسیر برآثار افلاطون و ارسطو. بدین ترتیب **هیپاتیا**[۳۴] (که به علّت قتلش در ۴۱۵ میلادی توسّط گروه متعصّبی از مسیحیان بخوبی مشهور است) درریاضیّات و اخترشناسی کتاب نوشت و گفته شده است که دربارهٔ افلاطون و ارسطو درس داده است، و حال آنکه **آسکلپیودُتوس**[۳۵] اسکندرانی (نیمه دوّم قرن پنجم میلادی)، که بعداً در آفرودیسیاس درکاریا[۳۶] اقامت گزید، علم وطب، ریاضیّات وموسیقی را مطالعه وتحصیل کرد.

---

29. Isidorus

۳۰. *مسائل و راه‌حلهایی دربارهٔ اصول اوّلیّه*، ۳۸، یك ۷۹، سطر ۲۰ به بعد؛ ۴۱، یك، ۸۳، ۲۶ به بعد؛

31. theosophy 32. Simplicius 33. Justinian 34. Hypatia 35. Asclepiodotus

36. Aphrodisias in Caria

آمونیوس[۳۷]، ایوآنِس فیلوپونوس[۳۸]. اُلمپیودُرُس[۳۹] و دیگران برآثار افلاطون و ارسطو شرح و تفسیر نوشتند. در شروح و تفاسیر حوزه توجّه خاصّی به آثار منطقی ارسطو مبذول می‌شد، و به طور کلّی می‌توان گفت که این تفاسیر از اعتدال و میانه‌روی و تمایل مؤلّفان آنها برای تفسیر طبیعیِ آثاری که شرح می‌کردند حکایت می‌کند. علائق مابعدالطبیعی و دینی گرایش به عقب‌نشینی از خطّ مقدّم داشت، افزایش و تکثیر موجودات واسطه، و بدین سان خصیصهٔ یامبلیخوس و پروکلوس، متروك و مهجور شد و نظریّهٔ خلسه کمتر مورد توجّه بود. حتّی آسکلپیودُتوسِ متدیّن و تااندازه‌ای متمایل به عرفان، که شاگرد پروکلوس بود، از مابعدالطبیعهٔ پیچیده و کاملا نظریِ پروکلوس اجتناب کرد.

۲. خصیصهٔ مذهب نوافلاطونیِ اسکندرانی رابطهٔ آن است با مسیحیّت و متفکّران حوزهٔ مشهور تعلیمات دینی.[۴۰] نتیجهٔ ترك افراطهای تفکّر نظریِ یامبلیخوس و پروکلوس این بود که حوزهٔ نوافلاطونی در اسکندریّه بتدریج خصیصهٔ صریحاً شرك‌آلود خود زا از دست داد و تقریباً یك مؤسّسهٔ فلسفیِ «خنثی» گردید: منطق و علم آشکارا موضوعاتی بودند که مسیحیان و مشرکان دربارهٔ آنها می‌توانستند با زمینهٔ مشترك با یکدیگر برخورد کنند. این ارتباط و پیوند حوزه با مسیحیّت بود که تداوم فکر یونانی را در قسطنطنیه ممکن ساخت. (استفانوس[۴۱] اسکندرانی به قسطنطنیه مهاجرت کرد ودرآنجا فلسفه‌های افلاطون و ارسطو را در دانشگاه در نیمهٔ اوّل قرن هفتم، در مدّت سلطنت امپراطور هراکلیوس[۴۲]، یعنی یك قرن بعد از آنکه یوستی نیانوس حوزه را درآتن بسته بود، مورد شرح و تفسیر قرار داد.) نمونه‌ای از رابطهٔ نزدیك بین نوافلاطونیان و مسیحیان در اسکندریّه زندگی شاگرد هیپاتیا، سینسیوس کورنی[۴۳] است که در سال ۴۱۱ میلادی اسقف پتولمیس[۴۴] شد. یك نمونهٔ برجستهٔ دیگر تغییرمذهبِ ایوآنس فیلوپونوس[۴۵] به مسیحیّت است. وی به عنوان یك تازه مسیحی کتابی بر ضدّ اندیشهٔ پروکلوس از قِدَم عالم نوشت و نظریّهٔ خویش را با توسّل به *تیمائوس* افلاطون که آن را به عنوان آموزندهٔ خلق در زمان تفسیر می‌کرد مورد تأیید و تقویت قرار داد. فیلوپونوس همچنین این نظریّه را داشت که افلاطون حکمت خود را از اسفار پنجگانه (پنتاتوخ) [عهد عتیق] گرفته است. همچنین می‌توان نِمسیوس[۴۶]، اسقف اِمِسا در فوئنیسیا[۴۷]، را ذکر کرد که تحت تأثیر حوزهٔ

---

37. Ammonius 38. Ioannes Philoponus 39. Olympiodorus

۴۰. Catechetical: تعلیم اصول دین از راه پرسش و پاسخ. ــ م.

41. Stephanus 42. Heraclius

43. Synesius of Cyrene 44. Ptolemais 45. Ioannes Philoponus 46. Nemesius

47. Emesa in Phoenicia

اسکندرانی بود.

۳. امّا اگرمذهب نوافلاطونی تأثیر عمیقی در متفکّران مسیحی دراسکندریّه داشت، همچنین درست است که متفکّران مسیحی در فیلسوفان غیرمسیحی بی‌تأثیر نبودند. این را می‌توان در مورد **هیروکلس**[۴۸] اسکندرانی مشاهده کرد، که در اسکندریّه از حدود سال ۴۲۰ میلادی تدریس می‌کرد. هیروکلس با مذهب افلاطونی متوسّط پیوستگی بیشتری نشان می‌دهد تا با اسلاف نوافلاطونیش، زیرا، سلسله مراتب افلوطینیِ موجودات را که یامبلیخوس و پروکلوس آن همه درمورد آن راه افراط پیموده بودند به یك سو می نهد و تنها یك موجود فوق زمینی، یعنی دمیورژ، را قبول می‌کند. امّا آنچه مخصوصاً بیش از همه قابل توجّه است این است که هیروکلس به تأیید آفرینش ارادی از هیچ توسّط دمیورژ برمی‌خیزد.[۴۹] او درواقع آفرینش درزمان (حدوث زمانی) را رد می‌کند، لیکن این امر منافاتی با احتمال بسیار زیاد تأثیر مسیحی ندارد، خاصّه از این بابت که تقدیر یا «هامارمِنِه» در نظر هیروکلس به معنی جبر مکانیکی نیست، بلکه به این معنی است که پاره ای ازمعلولها به افعال آزاد انسان تخصیص داده می‌شود. بدین سان توسّل به دعا به امید اجابت آن و تقدیر یا «هامارمنه» (که مربوط به مشیّت و عنایت پروردگار است) طارد یکدیگر نیست،[۵۰] و نظریّهٔ ضرورت یا تقدیر با اصرار و تأکید مسیحی برآزادی واختیار انسان ازیك سو ومشیّت و عنایت الهی از سوی دیگر بیشتر هماهنگ است.

۵. نوافلاطونیان غربِ لاتینی

سخن گفتن از یك «حوزه» مذهب نوافلاطونی در غرب لاتینی چندان وجهی ندارد. مع ذلك، برای آن متفکّرانی که معمولا به عنوان «نوافلاطونیان غرب لاتینی» گروه‌بندی شده‌اند خصیصهٔ مشترکی وجود دارد و آن این است که جنبهٔ تفکّر نظریِ مذهب نوافلاطونی دیگر آشکار نیست و حال آنکه جنبهٔ عالمانهٔ آن خیلی بیشتر هویداست. آنان با ترجمهٔ آثار یونانی به لاتینی و از طریق شروح و تفاسیرشان برنوشته‌های افلاطونی و ارسطویی، علاوه برنوشته‌های فلاسفهٔ لاتینی، به گسترش مطالعهٔ فلسفه در دنیای رومی کمك کردند و درعین حال پُلی ساختند که به وسیلهٔ آن فلسفهٔ قدیم به قرون وُسطیٰ منتقل شد. بدین ترتیب در نیمهٔ اوّل قرن چهارم میلادی **خالکیدیوس**[۵۱] (که احتمالا یك مسیحی بود یا مسیحی شد.) *تیمائوس*

48. Hierocles

۴۹. فوتیوس (Photius)، *کتابخانه*، ۴۶۰ ب ۲۳ و بعد؛ ۴۶۱ ب ۶ به بعد.

۵۰. فوتیوس، *کتابخانه*، ۴۶۵ الف ۱۶ به بعد.

51. Chalcidius

افلاطون را به لاتینی ترجمه کرد و شرحی لاتینی برآن نوشت ــ ظاهراً به اتکاءِ شرح پوزیدونیوس برآن (با استفادهٔ محتمل از نوشته‌های واسطه). این ترجمه و شرح آن در قرون وُسطیٰ بسیارمورد استفاده بود.[۵۲] درهمین قرن ماریوس ویکتورینوس[۵۳] (که درِ سالخوردگی مسیحی شد) مقولات و دربارهٔ عبارتِ (باری ارمینیاس) ارسطو، *ایساغوجی* فُرفوریوس و بعضی از آثار نوافلاطونی را به لاتینی ترجمه کرد. او همچنین شروحی بر *جدل* (در قواعد جدل) و *دربارهٔ ابداع* سیسرون (کیکرو = چیچرو) نوشت و آثار ابتکاری *درباره تعاریف* و *دربارهٔ قیاسهای شرطی* تصنیف کرد. وی به عنوان یك مسیحی برخی کتابهای مربوط به علم کلام (الهیّات) تصنیف کرد، که قسمت مهمّی از آنها هنوز باقی است. (اگوستینوس تحت تأثیر ماریوس ویکتورینوس بود.) همچنین می توان ازوِتیوس آگونیوس پراتِکستاتوس[۵۴] (متوفیٰ در ۳۸۴)، که تفسیر تمیستیوس[۵۵] از *تحلیلات* ارسطو را ترجمه کرد، و ماکروبیوس[۵۶] (ظاهراً وی درسالهای سپس‌تر مسیحی شد) که *ساتورنالیا*[۵۷] و همچنین شرحی بر *رؤیای اسکیپیونِ* سیسرون درحدود ۴۰۰ میلادی نوشت، یاد کرد. در این شرح نظریّه‌های نوافلاطونیِ صدور نمایان است و به نظر می‌رسد که ماکروبیوس از شرح فُرفوریوس بر *تیمائوس*، که خود از شرح پوزیدونیوس استفاده کرده، بهره برده است.[۵۸] تقریباً در اوایل قرن پنجم مارتیانوس کاپلا[۵۹] *دربارهٔ آمیزش مرکور*[۶۰] و *سخنوریِ* خود را (هنوز باقی است)، که در قرون میانه بسیار خوانده می شد تصنیف کرد (برای نمونه رِمیگیوس اهل اُکسر[۶۱] شرحی برآن نوشت.) این اثر، که نوعی دائرة المعارف است، دربارهٔ هر یك از هفت هنر آزاد[۶۲] بحث می کند، کتابهای

---

۵۲. چون این اثر شامل قطعات گزیده ای ازدیگر محاورات افلاطون است، علاوه بر قطعات ومتون وعقایدی ازدیگر فلاسفهٔ یونان، چنین پیش آمد که تاقرن دوازدهم میلادی خالکیدیوس به عنوان یکی ازمنابع عمده برای شناخت فلسفهٔ یونانی ملاحظه می شد.

53. Marius Victorinus 54. Vettius Agonius Praetextatus 55. Themistius
56. Macrobius

۵۷. *Saturnalia*: جشنهای ساتوران (پسر اورانوس دراساطیر رومی). ــ م.

۵۸. چون ماکروبیوس به «شرح» خود اندیشه‌های مربوط به تمثیل عددی، صدور، درجات افلوطینیِ فضیلت، وحتّی مذهب تعدّد خدایان را داخل می کند، این اثر«واقعاً یك فراوردهٔ تلفیقی مذهب شرك نوافلاطونی» است (موریس دووُلف، *تاریخ فلسفهٔ قرون وُسطیٰ*، ج ۱ ص ۷۹ ترجمهٔ مِسنجر، لانگمنز، چاپ سوّم ۱۹۳۵.)

59. Martianus Capella

۶۰. Mercure، دراساطیر رومی پسر ژوپیتر و ربّ‌النوع سخنوری است ــ م.

61. Remigius of Auxerre

۶۲. آزادبودن این هنرها یا صناعات را بعضی به معنی آزاد بودن از تعلیمات کلیسایی در قرون وسطیٰ می‌دانند ولی، ←

سه تا نه هریك به یکی از این هنرها اختصاص دارد. این کتاب برای قرون میانه دارای اهمیّت است، که هفت هنر آزاد را پایهٔ تعلیم و تربیت به عنوان سه گانه و چهارگانه قرار داد.

امّا مهمتر ازهمهٔ نویسندگان سابق‌الذّکر **بوئثیوس**[۶۳] مسیحی است (درحدود ۴۸۰-۵۲۴/۵ میلادی)، که درآتن تحصیل کرد، و مقامی عالی درزمان تئودوریك[۶۴]، پادشاه اُستروگتها[۶۵] داشت و سرانجام به اتّهام خیانت پس ازمدّتی حبس، که درطیّ آن کتاب مشهور دربارهٔ تسلّای *فلسفی* را تصنیف کرد، اعدام شد. چون بحث کردن دربارهٔ فلسفهٔ بوئثیوس به عنوان مقدمهٔ فلسفه قرون وسطایی مناسبتر است، من دراینجا خود را با ذکر بعضی از آثار وی قانع می‌کنم.

اگرچه هدف بوئثیوس ترجمهٔ همهٔ آثار ارسطو (رجوع کنید به *درباب عبارت*، ۱، ۲) و فراهم ساختن شروح آنها بود، درکامل کردن طرح خود موفّق نشد. امّا وی مقولات، *درباب عبارت* (قضایا)، *جدل*، هردو *تحلیلات* (آنالوطیقای اوّل و دوّم) و *استدلالات سوفسطایی* را به لاتینی ترجمه کرد.

ممکن است بوئثیوس برطبق طرح اصلی خود دیگر آثار اِرسطو علاوه بر *ارغنون* (*اُرگانون*) را ترجمه کرده باشد؛ امّا این یقینی نیست. او *ایساغوجی* فُرفوریوس را ترجمه کرد، و نزاع و کشمکش دربارهٔ کلّیّات که نخستین دورهٔ قرون میانه را به شدّت تکان داد ازملاحظات و بیانات فُرفوریوس و بوئثیوس مایه گرفت.

بوئثیوس علاوه بر شرح دوگانه‌ای که بر *ایساغوجی* (درترجمهٔ ماریوس ویکتورینوس) فراهم کرد. همچنین بر مقولات، *دربارهٔ عبارت*، *جدل*، *تحلیلات* و *استدلالات سوفسطایی* (احتمالا) و بر *جدل* سیسرون شرح و تفسیر نوشت. وی علاوه براین شروح و تفاسیر، رسالاتی هم خود تصنیف کرد، از قبیل *مقدّمه‌ای برقیاسهای حملی*، *دربارهٔ قیاسهای حملی*، *دربارهٔ قیاسهای شرطی*، *دربارهٔ تقسیم*، *دربارهٔ اختلافات جدلی*، *دربارهٔ تسلّای فلسفی*، *دربارهٔ اصول علم حساب*، و غیره. درآخرین دورهٔ حیاتش چندین قطعهٔ کلامی[۶۶] نیز تحریر کرد. بوئثیوس را به اعتبار این کوشش وسیعی که در کار ترجمه و شرح و تفسیر صرف کرد

ظاهراً منظور آزاد ازجنبهٔ انتفاعی وفایدهٔ عملی است. این هنرها عبارتنداز: دستورزبان (صرف و نحو)، بلاغت (معانی و بیان)، منطق، حساب، هندسه، هیئت و موسیقی (که آنها رابه دو بخش سه تایی و چهارتایی تقسیم می‌کردند). ـــ م.

63. Boethius 64. Theodoric

۶۵. Ostrogoths: یکی از دو طایفهٔ گُتها، در حوالی دریای آزُف. ـــ م.

66. theological

می توان واسطه و میانجی اصلی بین دوران قدیم و قرون میانه نامید، چنانکه او را «آخرین رومی و اوّلین دانشمند مَدرسی (اسکولاستیك)» نامیده اند. «تا پایان قرن دوازدهم وی مهمترین مجرایی بود که از آن مذهب ارسطویی به غرب انتقال یافت».[۶۷]

۶۷. موریس دوولف، *تاریخ فلسفهٔ قرون وُسطی*، ج ۱ ص ۱۰۹.

فصل ۴۷

مرور و نتیجه گیری (خلاصه و نتیجه)

هنگامی که بازمی گردیم و فلسفهٔ یونان و جهان یونانی-رومی را از مدّ نظر می گذرانیم، وقتی که مبادی بی تکلّف آن را در ساحل آسیای صغیر می بینیم، زمانی که قدرت عقلانی و ذهن جامع هراکلیتس یا کوشش پارمنیدس درمبارزه با فقر فلج کنندهٔ زبان فلسفی را مشاهده می کنیم، هنگامی که توسعه و تکامل دو فلسفه از مهمترین فلسفه هایی را که جهان به خود دیده است یعنی فلسفه های افلاطون و ارسطو را پی گیری می کنیم، و همینکه به تأثیر وسیع نحلهٔ رواقی و آخرین تطوّر و تکامل کوشش خلّاقهٔ فکر قدیم، یعنی نظام نوافلاطونی افلوطین، می نگریم، نمی توانیم اعتراف نکنیم که یکی از عالیترین دست آوردهای نژاد انسانی را درپیش روی خودداریم. اگر ما با ستایش و تحسین به معابد یونانی سیسیل، به کلیساهای قرون وُسطیٰ با سبك معماری گوتیك[1]، به اثر فراآنجلیکو[2] یا اثر میکلانژ[3]، اثر روبنس[4] یا ولاسکز[5] چشم می دوزیم، اگر نوشته های هُمر یا دانته، شکسپیر یا گوته را نفیس می دانیم، باید با تضمین مشابهی آنچه را در قلمرو فکر محض است ستایش کنیم و آن را به عنوان یکی از بزرگترین گنجینه های میراث اروپایی خود بشماریم. سعی و مراقبت ذهنی و فکری بی شك برای رخنه و نفوذ به گنجینه های فکر یونانی لازم است، امّا هر کوششی که برای فهمیدن و ارزشیابی فلسفهٔ آن دو نابغه، افلاطون و ارسطو، صرف شود مأجور به اجر فراوان است: این کوشش نمی تواند تضییع وقت و اتلاف عُمر باشد همان گونه که کوششی که صرف تقدیر از ارزش تامّ و تمام موسیقی بتهوون[6] یا موزارت[7] یا زیبایی کلیسای بزرگ شارتر[8] می کنیم تضییع وقت نیست. درام

---

1. Gothic cathedrals of the Middle Ages　2. Fra Angelico　3. Michelanglo
4. Rubens　5. Velasquez　6. Beethoven　7. Mozart
۸. the cathedral at Chartres: کلیسای جامع (اسقفی) درشهر شارتر درفرانسه. ـــ م.

یونانی، معماری یونانی، مجسّمه سازی یونانی یادگارهای فناناپذیر و جاویدان نبوغ و فرهنگ یونانی و شکوه و عظمت قوم یونانی اند؛ امّا آن شکوه و جلال بدون فلسفهٔ یونانی ناقص خواهد بود و ما نمی توانیم به نحو کامل فرهنگ یونانیان را ارزشیابی و تقدیر کنیم مگر آنکه چیزی از فلسفهٔ یونانی بدانیم. برای ارزشیابی و تقدیرِ آن فلسفه کمك خواهد بود اگر، دراین ملاحظات نتیجه گیری، من چند پیشنهاد و اظهارنظر (بعضی از آنها قبلا به اختصار مورد بحث واقع شده است) دربارهٔ طرق مختلفی که درآنها فلسفهٔ یونانی را می توانیم به عنوان یك کلّ درنظر بگیریم مطرح کنم.

۱. من قبلا، بخصوص درمورد فلاسفهٔ پیش از سقراط، مسألهٔ «واحد» و «کثیر» را ذکر کرده ام؛ امّا موضوع رابطهٔ بین واحد و کثیر و مطلب ویژهٔ هردو را می توان درسراسر فلسفهٔ یونان بازشناخت، درست همان گونه که این مسأله درواقع درسراسر تمامی فلسفه جریان دارد، به سبب این که درحالی که کثیر در تجربه معلوم است، فیلسوف می کوشد کثیر را با نظر اجمالی ببیند تا اینکه حتّی الامکان به یك نظر جامع دربارهٔ کلّ واقعیّت نائل شود یعنی کثیر را درروشنی واحد ببیند یا به یك معنی کثیر را به واحد برگرداند. این کوشش با یك نظر اجمالی درمورد جهانشناسان پیش از سقراط بسیار روشن است و نیازی نیست که دوباره وقت زیادی صرف این مطلب کنیم، فقط به خاطر بیاوریم که کوشش آنان برای سازش دادنِ کثیر تجربی با واحد که فکر طلب می کرد به طور برجسته درسطح و قلمرو مادّی مورد پی گیری بود؛ کثیر و واحد هردو مادّی اند، «وحدت در اختلاف» مادّی است، اعمّ از آب یا نامتعیّن یا هوا یا آتش. گاهی جنبهٔ وحدت برجسته و مسلّط است، چنانکه در نظام الثائی؛ گاهی کثیر پیروز است، چنانکه در فلسفهٔ اتمی لوکیپوس و دموکریتوس؛ امّا ذهن، بی شك تا اندازه ای به سبب فقر زبان، بسختی از سطح مادّی بالاتر می رود، هرچند درفلسفهٔ فیثاغوری تمایز خیلی روشنتری بین نفس و بدن مشاهده می کنیم، درحالی که با آناکساگوراس مفهوم عقل (نوس) گرایش بدان دارد که از مادّه انگاری (ماتریالیسم) آزاد شود.

درمورد سوفسطائیان، تا آنجا که این مسأله را مورد بحث قرارداده اند، می توانیم بگوییم که آنها برجنبهٔ کثرت و تعدّد تأکید ورزیده اند (تعدّد طرق زندگی، تعدّد احکام اخلاقی و تعدّد عقاید)، و حال آنکه در مورد سقراط باید گفت که او جنبهٔ وحدت، به عنوان وحدت بنیادیِ احکام ارزشیِ حقیقی، را مورد تأکید قرار می دهد؛ امّا افلاطون است که پیچیدگی و غنای این مسأله را واقعاً توسعه می دهد. او تعدّد و کثرت ظاهری و زودگذر پدیده ها، این دادهٔ تجربه را برزمینهٔ واقعیّات وحدانی مُثُلِ نمونه ای مورد ملاحظه قرار می دهد، واقعیّاتی که ذهن انسان آنها را به صورت مفهوم درك می کند، و این تصدیق قلمرو مثالی واقعیّت فیلسوف را مجبور

می کند که مسألهٔ واحد و کثیر را نه تنها درقلمرو منطقی بلکه همچنین در قلمرو هستی شناسیِ وجود غیرمادّی ملاحظه کند. نتیجه اینکه افلاطون وحدتهای نامادّی را (که خود کثیرند) برحسب «واحد» یعنی واقعیّت تألیف کنندهٔ قلمرو متعالی و مثال نهائی می نگرد. به علاوه، او هرچند متعلّقات تجربهٔ حسّی، یعنی وجودهای متکثّر جهانشناسان قدیمتر را، دقیقاً به سبب خصلت خاصّ غیرقابل نفوذبودنشان به وسیلهٔ تفکّر نظری،[9] درنامتناهی یا نامتعیّن «منحل» می کند، با این همه، نظم و صورت تمامی جهان مادّی را ساختهٔ «عقل» یا «نفس» می‌داند. از سوی دیگر یك «جدایی» (خوریسموس) بین واقعیّت نمونه ای و وجودهای جزئی زودگذر باقی می گذارد، درحالی که ــ لااقل ظاهراً ــ جواب قانع کننده ای به رابطهٔ دقیق میان علل نمونه ای و فاعلی نمی‌دهد. به طوری که، اگرچه افلاطون غموض و پیچیدگی مسأله را به طورِ برجسته تری نشان می‌دهد و قطعاً ازماتریالیسم پیش ازسقراطی برتر است، نمی توانداه حلِ مناسبی برای این مسأله ارائه دهد و ما را به دست ثنویّتی، یعنیِ ثنویّت قلمرو واقعیّت از یك سو و قلمرو نیمه واقعی یا صیرورت از سوی دیگر، رها می کند. حتّی بیان او دربارهٔ نامادّی، که وی را فوق هم پارمنیدس و هم هراکلیتس قرار می‌دهد، نمی‌تواند برای بیان رابطهٔ «وجود» و «صیرورت» یا رابطهٔ «واحد» و «کثیر» کفایت کند.

با ارسطو ما تحقّق مهمتری ازثروت و غنای جهان مادّی می یابیم و وی می کوشد تا ازطریق نظریّهٔ خود دربارهٔ صورت جوهری درونی، ترکیب و تألیفی ازواقعیّاتِ واحد و کثیرفراهم آورد، به این معنی که کثرت اعضاءِ یك نوع را در صورت نوعیّهٔ مشابهی متّحد کند، هرچند وحدت عددی وجود نداشته باشد. همچنین، نظریّهٔ «مادّه ـ صورت»[10] ارسطو را قادرساخت که قائل به یك اصل متّحدکنندهٔ واقعیِ در عالَم زمینی شود، در عین احترازازتأکید زیاد بر وحدت به قسمی که این وحدت در مخالفت با کثرت آشکاری باشد که در تجربه عرضه می شود: بدین ترتیب او یك اصل ثبات و یك اصل تغیّر فراهم ساخت وحقّ هم وجود وهم صیرورت را ادا کرد. به علاوه، محرّك نامتحرّك ارسطو، یعنی «علت غائیِ» نهائی جهان، تااندازه‌ای به عنوان یك اصل متّحدکننده و هماهنگ سازنده، که کثرت پدیده‌ها را به وحدت معقول می‌کشاند، به کار می‌رفت. امّا از سوی دیگر اعتراضات ارسطو به نظریّهٔ مثالی افلاطون و اعتقاد وی به ضعف این نظریه اورا به ردّ أسف‌انگیز تمامی مذهب نمونه گرایی افلاطونی کشانید، درحالی که تأکید وی بر علّیّت غائی وطرد آشکار علّیّت فاعلیِ جهانی سبب شد که او به یك ثنویّت نهائی بین خدا و یك جهانِ مستقل قائل شود.

---

9. conceptual thought 10. hylomorphism

شاید زیاد خیالی نباشد اگر درفلسفهٔ بعداز ارسطو یی مشاهده کنیم که در مذهب رواقی تأکید فوق العاده ای بر واحد شده، و نتیجهٔ آن مذهب وحدت وجودی جهانی است (که انعکاس عالی خود را در مذهب جهان وطنی اخلاقیِ دارد)، و در مذهب اپیکوری تأکید بر کثیر است، و این امر درجهانشناسیی که مبتنی بر اساس اتمی است و دریك اخلاق خودپرستانه (لااقل از لحاظ نظری) آشکار است. در مذهب نوفیثاغوری و مذهب افلاطونیِ متوسّط تألیف و ترکیب عناصر فیثاغوری، افلاطونی، ارسطو یی و رواقی که درنظام نوافلاطونی به اوج رسید مشاهده می کنیم. در نظام نوافلاطونی تنها طریق ممکنِ سروصورت دادن به مسألهٔ واحد و کثیر درك می شود، بدین معنی که کثیر باید به طریقی با اجتناب از دوگانه انگاری بین خدا و یك جهان مستقل از یك سو و یگانه انگاری از سوی دیگر، از واحد صادرشود، به طوری که هم حقّ واقعیّت واحد و کثیر ادا شود و هم حقّ واقعیّت اعلای واحد و واقعیّت وابسته و غیرمستقل کثیر. امّا، درحالی که نوافلاطونیان یگانه انگاری جهانی را از طریق نظریّه شان دربارهٔ سلسله مراتب وجود نپذیرفتند وهرگونه خودجداسازیِ «واحد» متعالی را رد کردند و درحالی که یك «کثیر متعدّد» را پذیرفتند و سعی نکردند تا جهان ودرجات فرعی و تبعی وجود را به عنوان توهّم حذف کنند، موفّق نشدند که خصیصهٔ غیررضایت بخش کوشش خود را برای پیش گرفتن راه وسطی بین خلقت حقیقی و صحیح و یگانه انگاری دریابند و نظریّه شان دربارهٔ «صدور» که از طرفی آفرینش از هیچ (خلق از عدم) را انکار می کند و از طرف دیگر خود جداسازی خدا را منکر است، نتوانست دارای معنای معقولی باشد، بلکه به عنوان یك استعاره و مَجازِ صِرف باقی ماند. این وظیفه به فلسفهٔ مسیحی واگذار شده بود که راه حلّ درست آفرینش از هیچ، نه از خود و نه بیرون از خود، را بیان کند.

۲. با یك جنبهٔ کمی متفاوت فلسفهٔ یونانی را به طور کلّی می توانیم به عنوان کوششی برای کشف علّت یا علل نهائی ملاحظه کنیم. فیلسوفان پیش از سقراط عموماً، چنانکه ارسطو توجّه می کند، با علّت مادّی، مادّة المواد یا خمیر مایهٔ جهان، سروکار داشتند، یعنی چیزی که درزیر تغیّرات دائمی ثابت باقی می ماند. امّا افلاطون تأکید خاصّی برعلّت نمونه ای، واقعیّت مثالی و فوق مادّی، می نماید، درحالی که علت فاعلی و عمل کننده، یعنی عقل و نفس، را نیز با بسط نخستین گامهای آناکساگوراس پیش از سقراطی بیان کرد. وی، علی‌رغم آنچه ارسطو می گوید، علّیّت غائی را فراموش نکرد، زیرا علل نمونه ای علل غائی نیز هستند: آنها نه تنها مُثُل بلکه ایدئالها نیز هستند. خداوند در جهان با توجّه به غایتی عمل می کند، چنانکه صریحاً در *تیمائوس* بیان شده است. امّا افلاطون ظاهراً یك تقسیم دوبخشی بین علّت نمونه ای و علّت فاعلی باقی گذاشته است (لااقل این آن چیزی است که آنچه او عملا می گوید به ذهن القا

می کند و ما دلیل کافی نداریم که به ضرسِ قاطع بگوییم که وی دو علّت نهائی را با هم آورده است)، درحالی که در عالَم زمینی آن محلّ و مقام آشکار را به علّت صوری درونی که ارسطو تدارك دیده بود نمی‌دهد. مع هذا در حالی که ارسطو نظریّهٔ روشنی دربارهٔ علل مادّی و صوری درونی در عالَم زمینی پرورانید، نظامِ وی متأسّفانه در مورد علل فاعلی نهائی و نمونه‌ای ناقص است. خدای ارسطویی به عنوان علّت غائی نهائی کار می کند، امّا، چون فیلسوف درنیافت که بی تغییریِ و بی نیازی خدا چگونه می تواند با عمل علّیّت فاعلی سازگار باشد، فراموش کرد که یك علّت فاعلی نهائی تدارك کند. بی شك او فکر می کرد که عمل علّیّت غائیِ محرّك نامتحرّك تمام علّیّت فاعلی نهائیِ لازم نیز هست؛ امّا این می‌رساند که درنظر ارسطو جهان نه تنها ازلی و ابدی است، بلکه از لحاظ هستی‌شناسی نیز مستقلّ از خداست: چگونه می توان گفت که محرّك نامتحرّك از طریق عمل ناخودآگاهانهٔ علّیّت غائی جهان را به هستی آورده است؟

بنابر این ترکیبی از افلاطون و ارسطو لازم بود. در فلسفهٔ نوافلاطونی (همچنانکه بیش و کم، در فلسفه‌های واسطه‌ای که به این فلسفه رهنمون می شود) خدای ارسطو و علل نمونه‌ای و فاعلی افلاطون هرچند نه به نحوی کاملا رضایتبخش کمابیش با هم جمع شدند. از سوی دیگر در فلسفهٔ مسیحی علل فاعلی نهائی، نمونه‌ای و غائی صریحاً دریك خدای روحانی، وجود و واقعیّت اعلیٰ و مبدأ و منشأ همهٔ موجودات مخلوق و وابسته، اتّحاد می یابند.

۳. همچنین، می توانیم فلسفهٔ یونانی را ازدیدگاه مذهب أصالت بشر، برطبق مقام و موقعیّتی که درنظامهای فردی به انسان داده می‌شود، به طور کلّی مورد ملاحظه قراردهیم. جهانشناسی پیش از سقراط، چنانکه قبلا اشاره کردم، مخصوصاً با شیء[11] سروکار داشت، جهان مادّی و انسان به عنوان جزئی از جهان ملاحظه می‌شد، مثلا نفس وی انقباض آتش نخستین (هراکلیتس) یا ترکیبی از نوع خاصّ اتمها (لوکیپوس) به نظر می آمد. از سوی دیگر، نظریهٔ تناسخ نفوس، که مثلا در فلسفهٔ فیثاغوری و درتعلیم امپدکلس یافته می شود، این را می‌رساند که درانسان اصلی وجود دارد که برتر از مادّه است، اندیشه‌ای که ثمرهٔ عالی آن در فلسفهٔ افلاطون به بار آمد.

با سوفسطائیان وسقراط جنبش وحرکتی، به علل گوناگون، از شیٔ به فاعل و شخص،[12] از جهان مادّی من حیث هو مادّی به انسان می‌یابیم. امّا درفلسفهٔ افلاطونی است که نخستین کوشش واقعی برای ترکیب هردو واقعیّت دریك تألیف جامع به عمل آمد. انسان به عنوان

11. Object 12. Subject

شناسنده و دارای اراده ظاهر می‌شود، موجودی که ارزشهای حقیقی را در حیات فردی ودرحیات اجتماعی می‌شناسد، یا باید بشناسد، موجودی که دارای نفس فناناپذیر است، و معرفت انسانی، طبیعت انسانی، رفتار انسانی و جامعهٔ انسانی موضوع تحلیل و بررسیهای عمیق و نافذ قرارگرفت. از سوی دیگر انسان به عنوان موجودی که بین دو عالم قرار دارد پدیدار شد، عالم واقعیّتِ کاملا نامادّی که مافوق اوست و عالَم محدود مادّی که مادون اوست: بدین گونه او با خصیصهٔ دوگانهٔ روحِ متجسّم ظاهر می‌شود، مانند آنچه پوزیدونیوس، متفکّر برجستهٔ رواقی متوسّط، بعداً دِسموس (رابط) یا پیوند ورابطه بین دو عالَم نامادّی ومادّی نامید.

در فلسفهٔ ارسطو نیز انسان موجودی به اصطلاح متوسّط است، زیرا نه افلاطون و نه ارسطو انسان را به عنوان عالیترین موجود ملاحظه نکردند: بنیانگذارلوکیوم (لوکایون)، مانند مؤسّس آکادمی، معتقد بود که فوق آدمیان «وجود» نامتغیّری هست و تفکّر و تأمل دربارهٔ این وجود نامتغیّر ممارستِ عالیترین قوهٔ آدمی است. همچنین، ارسطو، مانند افلاطون، به بررسی عمیق در روان‌شناسی انسانی، رفتار انسانی و جامعهٔ انسانی پرداخته است. مع هذا شاید بتوان گفت که فلسفهٔ ارسطو درعین حال هم بیشتر و هم کمتر از فلسفهٔ افلاطون انسانی است: بیشتر انسانی است ازاین جهت که مثلا نفس و بدن را پیوسته تر و متّحدتر می کند تا فلسفهٔ افلاطون و بدین ترتیب بحث‌المعرفه‌ای «واقع گرا»تر به وجود می‌آورد، به تجربهٔ زیبایی‌شناختی و محصول هنری ارزش بزرگتری می‌دهد، ودربحث از جامعهٔ سیاسی بیشتر موافق «ذوق سلیم» است؛ و امّا ازاین جهت کمتر انسانی است که عقل فعّال را درهمهٔ آدمیان یکی می‌داند (برطبق آنچه ظاهراً تفسیر محتمل ترِ *دربارهٔ نفس* است) و نتیجهٔ آن انکار فناناپذیری شخصی است. وانگهی، هیچ چیز در فلسفهٔ ارسطو وجود ندارد که از آن چنین برآید که انسان هرگز بتواند واقعاً با خدا متحد شود.

مع هذا، اگرچه درست است که افلاطون و ارسطو جای مهمّی به مطالعهٔ انسان ورفتار او، به عنوان فرد و به عنوان عضو جامعه، اختصاص می‌دهند، این نیز درست است که هردو (باوجود آنکه ارسطو متمایل به علم تجربی است) ازبزرگان اهل مابعدالطبیعه و فلاسفهٔ نظری هستند ودربارهٔ هیچ یك از آن دو نمی توانیم بگوییم که توجّه خود را منحصراً درانسان متمرکز کرده است. امّا در دوره های یونانی‌مآبی و رومی انسان بیشتر و بیشتر درمرکز توجّه قرار می‌گیرد: تفکّر جهانشناختی به سستی می گراید و هرگونه اصالت خود را ازدست می‌دهد، وحال آنکه در مذهب اپیکوری و حوزهٔ رواقیِ پیشرفته فیلسوف بیش از همه به مطالعهٔ رفتار انسانی می‌پردازد. این اشتغال فکر فلسفی به انسان سبب می‌شود که نظریّهٔ عالی رواقیان متأخّر، سنکا، مارکوس اورلیوس و ــ شاید به طوربرجسته ترــ اپیکتتوس به وجود آید، که درآن همهٔ

آدمیان، به عنوان موجودات عقلانی، همچون برادران یکدیگر یا فرزندان «زئوس» هستند. امّا اگر رفتار اخلاقی انسان درحوزهٔ رواقی مورد تأکید است، استعداد دینی است که موضع وموقع برجسته و والایی را در نحله‌ها و نزد متفکّرانی که تحت تأثیر سنّت افلاطونی هستند اشغال می کند: نظریهٔ «رستگاری»، معرفت به خدا و تشبّه به خدا، در نظریّهٔ افلوطینی اتّحاد خلسه آمیز با واحد به اوج می‌رسد. اگر مذهب اپیکوری و مذهب رواقی (درمورد مذهب رواقی شاید با نوعی قیدوشرط) خودرا با انسان از جهتی که می‌توان آن را جهت افقی نامید مشغول می‌داشتند، مذهب نوافلاطونی خود را بیشتر از جهت عمودی یعنی از جهت عروج انسان به سوی خدا مشغول می‌داشت.

۴. شناخت شناسی (بحث المعرفه) یا نظریهٔ معرفت معمولا به عنوان شاخه‌ای از فلسفه تلقّی شده است، که مطالعهٔ آن مخصوص دورهٔ جدید ماست، و برای بعضی از متفکّران جدید عملا تمامی فلسفه را تشکیل می‌دهد. البتّه مقدارزیادی حقیقت دراین ادّعا هست که فلسفهٔ جدید بود که نخست شناخت شناسی را مطالعه‌ای واقعاً جدّی و انتقادی ساخت، امّا این ادّعا، اگر به طور مطلق و بی قید و شرط اظهار شود، بیان کاملا درستی نیست. اگر فلسفهٔ قرون وُسطیٰ را، که آن نیز مطالب شناخت شناسی را مورد بحث قرار داده است، کنار گذاریم به دشواری می‌توان انکارکرد که متفکّران بزرگ قدیم تا اندازه‌ای خود را با مسائل شناخت شناسی مشغول می‌داشتند، ولو آنکه به عنوان شاخه‌ای مجزّا از فلسفه شناخته نشده باشد یا آن اهمّیّت انتقادی که معمولا در ازمنهٔ جدید لااقل از زمان امانوئل کانت به آن داده شده داده نشده باشد. بدون کوشش برای ارائهٔ یك بررسی کامل تاریخی از توسعهٔ بحث المعرفه در فلسفهٔ قدیم، من یکی دونکته را که ممکن است کمك برای بیان این حقیقت باشد که مسائل مهم شناخت شناسی در عالَم قدیم شروع شده است اظهار می‌دارم، ولو آنکه آن مسائل به روشنی کامل درنیامده باشند و از توجّه دقیقی که سزاوار آنند برخوردار نشده باشند.

فلاسفهٔ پیش ازسقراط عمدةً «جزمی» بودند، به این معنی که فرض می کردند که انسان می‌تواند واقعیّت را به طور عینی بشناسد. درست است که فلسفهٔ الئائی تمایزی بین طریق حقیقت و طریق عقیده یا نمود به وجود آورد، امّا خود الئائیان اهمّیّت مسائلی را که فلسفهٔ آنان دربرداشت نمی‌شناختند. آنان موضع یگانه انگارانه‌ای براساس مذهب عقلی اتّخاذ کردند و، چون این موضع با معلومات تجربهٔ حسّی مغایرت داشت، واقعیّت عینی پدیده را انکارکردند: آنان دربارهٔ موضع کلّی فلسفی‌شان یا قدرت ذهن انسانی برای فراتررفتن از حدّ و مرز پدیدارها تردید نکردند، بلکه این قدرت را قبول داشتند. آنان درنیافتند که، با ردّ واقعیّت عینی نمود، مابعدالطبیعهٔ خود را از پایه خراب می کنند. بنابراین به طور کلّی روش متفکّران نحلهٔ

الثانیِ را، علی‌رغم توانایی و استعداد جدلیِ مردی نظیر زنون، نمی‌توان مستثنیٰ از روش عموماً غیرانتقادیِ پیش از سقراطیان دانست.

سوفسطائیان در واقع کم و بیش قائل به نسبیّت بودند، و قول به نسبیّت مستلزم یك بحث‌المعرفهٔ ضمنی است. اگر گفتهٔ پروتاگوراس که انسان مقیاس همهٔ چیزهاست به یك معنیِ وسیع درنظرگرفته شود، در حکم ادّعائی است، نه تنها دربارهٔ استقلال انسان درقلمرو اخلاقی، به عنوان آفرینندهٔ ارزشهای اخلاقی، بلکه همچنین دربارهٔ ناتوانی انسان برای نیل به حقیقت مابعدالطبیعی. آیا پروتاگوراسِ طرز تلقّی شکّاکانه‌ای درمورد الهیّات اتّخاذ نکرده است و آیا سوفسطائیان به طور کلّی تفکّر جهانشناختی را به عنوان کمی بیش از اتلاف وقت ملاحظه نکردند؟ اگر سوفسطائیان به پروردن اندیشهٔ انتقادی دربارهٔ معرفت انسانی ادامه داده بودند و اگر کوشش کرده بودند تا نشان دهند که چرا معرفت انسانی بالضروره محدود به پدیدارهاست، آنان شناخت شناس می‌بودند؛ امّا حقیقت امر این است که علائق آنان غالباً غیراز علائق فلسفی بود و نظریّات نسبی گرایانه‌شان ظاهراً مبتنی برهیچ ملاحظهٔ عمیقی دربارهٔ طبیعت فاعل شناسایی (شخص)[13] یا دربارهٔ طبیعت متعلّق شناسایی (شیء)[14] نبود. بنابراین بحث‌المعرفهٔ موجود در موضع کلّی آنان مبهم باقی ماند و به صورت نظریّهٔ صریحی دربارهٔ معرفت پرورده نشد. البتّه ما می‌توانیم نطفهٔ نظریّات یا مسائلِ شناخت شناسی را، نه تنها درسوفیسم بلکه در فلسفهٔ پیش از سقراطی نیز، تشخیص دهیم؛ لیکن نباید گفت که سوفسطائیان یا جهانشناسانِ قبل از سقراط دریافت و شناخت عمیقی دربارهٔ این مسائل داشتند.

امّا وقتی به افلاطون و ارسطو توجّه می‌کنیم، نظریّات صریحی دربارهٔ معرفت می‌یابیم. افلاطون درخصوص آنچه معرفت می‌دانست اندیشهٔ روشنی داشت و به صراحت ماهیّت معرفت حقیقی را از ماهیت گمان (عقیده) و تخیّل بازشناخت و دارای معرفتی روشن دربارهٔ عناصر نسبی و متغیّر در ادراك حسّی بود و این مسأله را مورد بحث قرار داد که خطا در حکم چگونه واقع می‌شود و چیست. تمامی نظریّهٔ او دربارهٔ درجات متصاعد معرفت و متعلّقات مطابق معرفت به او حق می‌دهد که بدون شك و تردید به عنوان یك شناخت شناس به شمار آید. همین امر دربارهٔ ارسطو نیز صادق است که صاحب نظریّاتی بود دربارهٔ انتزاع، دربارهٔ عملکرد تصویر، دربارهٔ اصل فعّال و منفعل در عمل شناخت، دربارهٔ تمایز بین ادراك حسّی و تفکّر نظری و دربارهٔ عملکردهای مختلف عقل. البتّه اگر بخواهیم قلمرو شناخت شناسی را به ملاحظهٔ این

13. subject 14. object

مسأله که «آیا ما می‌توانیم معرفت حاصل کنیم؟» محدود سازیم، درآن صورت بحث المعرفهٔ ارسطویی بیشتر به روان شناسی مربوط است، زیرا به این پرسش پاسخ می‌دهد که «چگونه، ما به شناختن می‌رسیم؟» بیش از این سؤال که «آیا ما می‌توانیم بشناسیم؟»؛ امّا اگر بخواهیم قلمرو شناخت شناسی را به ماهیّت فراگردِ حصول شناسایی گسترش دهیم، درآن صورت یقینا بایدارسطو را شناخت شناس به شمارآورد. ما می‌توانیم مسائلی را که وی در روان شناسی خود مطرح کرده موردبحث قراردهیم وامروز می‌توانیم اغلب آنها راتحت عنوان روان‌شناسی بیاوریم، لیکن، برچسبها به کنار. این یك حقیقت مسلّم باقی می‌ماند که ارسطو نظریّه‌ای دربارهٔ معرفت داشت.

از سوی دیگر، هرچند هم افلاطون و هم ارسطو نظریّاتی دربارهٔ معرفت ساختند و پرداختند، این ادّعا که آنان «جزمی» نبودندوجهی ندارد. افلاطون، چنانکه گفته‌ام، دربارهٔ آنچه از معرفت اراده می‌کرد تصوّر روشنی داشت؛ امّا چنان معرفتی به نظر او برای انسان ممکن است. اگر او از هراکلیتُس تأکید بر خصیصهٔ متغیّر بودن جهان مادّی و از سوفسطائیان نسبیّت ادراك حسّی را قبول کرد، همچنین از الئائیان و فیثاغوریان این فرض عقلی مذهبانه را که ذهن انسان می‌تواند از پدیدارها فراتر رود و از سقراط خاستگاه مابعدالطبیعهٔ ذات را پذیرفت. به علاوه، برای هدفهای اخلاقی و سیاسیِ افلاطون اساسی بود که امکان شناختن ارزشهای نامتغیّر و ذوات نمونه‌ای موردقبول باشد: وی هرگز واقعاً دربارهٔ این امکان تردید نکرد ونیزهرگز جدّاً مسألهٔ عنصر ذهنی قبلی[15] [متعلّق به فاعل شناسایی] را در شناخت انسانی مطرح نکرد: اوعنصر قبلی را (که قبول داشت) به «تذکّر» یعنی به معرفت عینیِ پیشین نسبت داد. و هرگز ارسطو «مسألهٔ انتقادی» را طرح نکرد: او فرض کرد که ذهن انسان می‌تواند از پدیدارها فراتر رود و به معرفت یقینی دربارهٔ متعلّقات نامتغیّر و ضروری، یعنی متعلّقات تفکّر و تأمّل نظری، نائل شود. افلاطون یك رهرو خستگی ناپذیر سیر و سلوك عقلی (دیالکتیك) بود، ارسطو همیشه آماده برای ملاحظه و بررسی مسائل تازه بود ودر بیان نظریّه‌های خویشتن دقیق بود، هرچند در نظریّه‌های دیگر مردم چنین نبود؛ امّا هیچ یك از آن دورا نمی‌توانیم بگوییم که کانت یا ضدّ کانتیِ جهان قدیم بود، زیرا آنان مسألهٔ کانت را ملاحظه و بررسی نکردند. و این امر واقعاً تعجّب‌آور نیست، زیرا مسألهٔ «وجود» درفکر هردو فیلسوف تسلّط و نفوذ دارد (درصورتی که در فلسفهٔ جدید بسیاری از متفکّران از آگاهی و شعور[16] آغاز کرده‌اند)، به طوری که نظریّه‌های آنان دربارهٔ معرفت درعملکرد مابعدالطبیعه و مواضع کلّی فلسفی شان

15. a priori 16. Consciousness

ساخته و پرداخته شده بیش از آنکه به عنوان یك مقدّمهٔ تمهیدیِ[17] ضروری برای هرگونه مابعدالطبیعه باشد.

در فلسفهٔ بعد از ارسطویی، اگر شكّاكان را مستثنیٰ كنیم، به طور كلّی همان طرز تفكّر «جزمی» را می‌یابیم، هرچند این نیز درست است كه توجّه و دقّت قابل ملاحظه ای، مثلا توسّط رواقیان و اپیكوریان، به مسألهٔ ملاكها و معیارهای حقیقت اختصاص یافته بود. به عبارت دیگر متفكّران بر اشكالی كه از تغییرپذیری ادراك حسّی ناشی می‌شد واقف بودند و كوشش می‌كردند كه این اشكال را رفع كنند؛ در حقیقت آنان ناگزیر بودند كه آن را رفع كنند تا بتوانند ساختمانهای متعدّد فلسفی بنا كنند. ایشان خیلی بیش از قبل از سقراطیان انتقادی بودند؛ امّا این بدان معنی نیست كه آنان فلاسفهٔ انتقادی به معنی كانتی بودند، زیرا كم یا بیش به مسألهٔ خاصّی اكتفا می‌كردند و می‌كوشیدند بین مثلا ادراك حسّی عینی، تخیّل و وهم فرق قائل شوند. امّا در آكادمی جدید، یك شكّاكیّت افراطی ظاهر شد، مانند وقتی كه كارنئادس تعلیم كرد كه دربارهٔ حقیقت هیچ ملاك و معیاری وجود ندارد و معرفت محال است، به این دلیل كه هیچ دریافت حسّی نیست كه مطمئناً حقیقی باشد و استدلال نظری و مفهومی، چون مبتنی بر تجربهٔ حسّی است، بیش از تجربهٔ حسّی معتبر وقابل اعتماد نیست، و شكّاكان متأخّر انتقاد منظّمی از مذهب جزمی ساختند وپرداختند و خصیصهٔ نسبیِ هم احساس و هم حكم را ادّعا كردند، به طوری كه به عنوان مخالف فیلسوفان مابعدالطبیعی شناخته شدند. مذهب جزمی در واقع پیروزی نهائی را در فلسفهٔ قدیم به دست آورد؛ امّا از نظر حملات شكّاكان نمی‌توان گفت كه فلسفهٔ قدیم كاملا غیرانتقادی بودیا آنكه بحث‌المعرفه دراندیشهٔ فلاسفهٔ یونانی جایی نداشت. نكته‌ای كه می‌خواهم بگویم این است: من علاقه‌ای ندارم كه بپذیرم كه حملات به مابعدالطبیعه موجّه و بحق بود، زیرامعتقدم كه می‌توان به آنها پاسخ داد. فقط می‌خواهم خاطرنشان كنم كه همهٔ فلاسفهٔ یونانی «جزمی» صاف وساده ای نبودند، وهرچند می‌توان حقّاً چنین قضاوتی دربارهٔ پیش ازسقراطیان كرد، با این همه، این قضاوت درحقّ فلاسفهٔ یونانی به طور كلّی بسیار تند خواهد بود.

۵. دانشی كه به طور نزدیك با شناخت شناسی همبسته است روان‌شناسی است، وبجاست كه اشارات چندی دربارهٔ توسعهٔ روانشناسی درفلسفهٔ قدیم بكنیم. درمیان فیلسوفان پیش از سقراط حوزهٔ فیثاغوری است كه مفهوم قطعی وصریحی دربارهٔ نفس به عنوان یك اصل ثابت و پایدار دارد، و قائل است كه نفس در فردیّت خود حتّی پس از مرگ باقی می‌ماند. البتّه فلسفهٔ

---

17. *Prolegomenon*

هراکلیتُس جزئی از انسان را به اصل نهائی جهان بیشتر شبیه می‌دانست تا به بدن، و آناکساگوراس می گفت که عقل (نوس) درانسان حضوردارد؛ امّا شخص اخیر موفّق نشد که ماتریالیسم نظام پیش از سقراطی را لااقل به طور لفظی و زبانی تعالی بخشد، درحالی که در نظر هراکلیتس عنصر عقلانی درانسان فقط یك تجلّی و ظهور خالصتر اصل آتشین بود. امّا روانشناسی فیثاغوری به سبب تمییز بین نفس وبدن لااقل مستلزم تمییز بین روحانی و جسمانی بود. درواقع نظریّهٔ تناسخ بر تمایز بین نفس و بدن تأکید فوق العاده ای می کرد، زیرا این نتیجه را دربرداشت که نفس رابطهٔ ذاتی و باطنی با هیچ بدن جزئی ندارد. به علاوه، قبول تناسخ مستلزم قبول این نظریّه است که حافظه و آگاهی عمیق از هویّت مستمرّ خود برای بقای فردی اساسی نیست. (اگر ارسطو عقیده داشت که در هر فرد انسان یك عقل فعّالِ مفارق وجود دارد و عقل فعّال در فردیّت خود باقی می‌ماند، نظریهٔ وی مبنی براینکه حافظه با مرگ از میان می‌رود ممکن است تنها ناشی از روانشناسی و فیزیولوژی خود او نبوده باشد، بلکه احتمال دارد که از آثار نظریهٔ فیثاغوری و مستلزمات آن ناشی شده باشد.) دربارهٔ نظریهٔ فیثاغوریِ ماهیّتِ سه بخشی نفس، این بدون شك نهایةً حاصل مشاهدهٔ تجربیِ عملکردهای عقلی و عاطفی انسان و کشمکش بین عقل و عاطفه است.

اندیشه و تصوّر فیثاغوریِ نفس تأثیر بسیار قابل ملاحظه ای در فکر افلاطون داشت. وی درحالی که نظریهٔ شبه پدیدار[18] را [که برطبق آن نفس پدیدار فرعی بدنِ است] رد می کند، نفس را اصل حیات و حرکت در انسان قرار می‌دهد، اصلی که اساساً برای به کاربردن عالیترین عملکردهای عقلی وابسته به بدن نیست، اصلی که از «خارج» می آید و بعد از مرگ تن باقی می‌ماند. افلاطون ماهیّت سه بخشی نفس و این را که نفس عملکردها یا «اجزاء» مختلف دارد وسلسله مراتب آنها را با موضع مابعدالطبیعهٔ خود مناسب ساخت. اجزاء یا عملکردهای فروتر اساساً به بدن مربوط است، امّا نفس عقلانی به قلمرو ثابتِ «واقعیّت» متعلّق است: فعّالیّت آن در فراگردهای دیالکتیکی و شهودیِ خاصّ خود در سطحی بالاتر از سطح پدیده هاست و خصیصهٔ «الهی» یا فناناپذیری نفس را نشان می دهد. امّا افلاطون اصولا به نفس از جنبهٔ دقیقاً روانشناختی آن علاقه نداشت، و علاقهٔ او به نفس از جنبهٔ زیست شناختی آن باز هم کمتر بود. وی نخست و بیشتر به نفس به عنوان درك کنندهٔ ارزشها و به عنوان تحقّق بخش ارزشها و خلاصه از جنبهٔ اخلاقی آن علاقه داشت. از اینجاست اهمّیّت فوق العاده ای که او به تعلیم و تربیت و پرورش نفس می دهد. اگر وی به تقابل بین نفس و بدن تصریح کرده، که کرده،

---

18. epiphenomenalism

و از نفس به عنوان ساکن تن همچون کشتیبانی که در کشتی منزل کرده باشد سخن گفته است و حکومت بر بدن را به نفس تخصیص داده است، اصولا علاقهٔ اخلاقی اوست که او را به چنین کاری رهنمون شده است. درست است که او کوشش کرد تا هستی پیشین نفس، استقلال ذاتی از بدن و فناناپذیری آن را با دلایل شناخت شناسی، مثلا از عنصر قبلی در معرفت انسانی، ثابت کند؛ امّا همواره تحت نفوذ گرایش اخلاقی و تااندازه‌ای علایق دینی بود، و در پایان حیاتش می‌بینیم که همچنان اصرار می‌ورزد که نفس عزیزترین دارایی انسان و مراقبت و مواظبت نفس عالیترین کار و وظیفهٔ انسان است. این است آنچه می‌توانیم وصف ویژهٔ روانشناسی افلاطون بنامیم، زیرا، هرچند وی یقیناً یك عملکرد زیست شناختی به نفس نسبت می‌دهد، یعنی به عنوان منشأ حرکت و اصل حیاتی، تأکید را برجنبه‌های اخلاقی و مابعدالطبیعی قرار می‌دهد تا حدّی که می‌توان از خود پرسید که آیا بحث او دربارهٔ این جنبه‌ها واقعاً با بحث وی دربارهٔ نفس در عملکرد زیستی‌اش موافق و سازگار است یا نه.

ارسطو نخست تصوّر افلاطونیِ نفس را پذیرفت. تصویر مابعدالطبیعی ـ اخلاقیِ افلاطونیِ نفس و خصیصه‌های این تصوّر چنانکه از آثار تعلیم و تربیتی او برمی‌آید از خصایص بارز روانشناسی اوست. بدین گونه، برطبق نظر ارسطو عالیترین بخش نفس انسان، یعنی عقل فعّال، از خارج می‌آید و پس از مرگ باقی می‌ماند، درحالی که هم او و هم افلاطون بر تعلیم و تربیت و بر پرورش اخلاقی سخت پافشاری می‌کنند. با وجود این، بسختی می‌توان از تأثیر این عقیده اجتناب کرد که این جنبهٔ نظریّهٔ او دربارهٔ نفس واقعاً از ممیّزات روانشناسی ارسطویی نیست. هرقدر وی بر تعلیم و تربیت تأکید کرده باشد و هرچه طرز تلقّی عقلی او در تصویر حیات ایدئال برای انسان چنانکه در *علم اخلاق* ارائه داده برجسته باشد، به نظر درست می‌آید که بگوییم که کمك خاصّ ارسطو به روانشناسی بیشتر در بحث وی از نفس درجنبه‌های زیست شناختی آن یافته می‌شود. تقابل صریحی که افلاطون بین نفس و بدن قائل شده بود واپس می‌گراید، تا جای خود را به مفهوم نفس به عنوان صورت درونی بدن بدهد، گویی نفس جفت این بدن جزئی شده است. عقل فعّال (اعمّ از اینکه یگانه انگارانه تصوّر شود یا نشود) پس از مرگ باقی می‌ماند، امّا نفس در قسمت عمده اش، که شامل عقل منفعل و عملکردهای حافظه و غیره است وابسته به اُرگانیسم بدن است و هنگام مرگ از بین می‌رود. این نفس انسان (به استثنای عقل فعّال) از کجا می‌آید؟ از «خارج» نمی‌آید، و صانعی[19] آن را «نساخته» است: آیا یك عملکرد بدن نیست، یعنی کمی بیش از یك شبه پدیدار؟[20] ارسطو بحث تجربی جامع و

19. Demiurge 20. epiphenomenon

وسیعی از چنین عملکردهای روانی مانند حافظه، تخیّل، رؤیاها، احساسها ارائه می‌دهد، و به نظر می‌رسد که وقوف بر وابستگیِ بسیاری از این عملکردها به عوامل و شرایط بدنی (فیزیولوژیکی) وی را به طرف نظریّهٔ شبه پدیدار دربارهٔ نفس (یعنی این نظریّه که نفس اثرفرعی بدن است) کشانیده است، ولو آنکه هرگز صریحاً میراث افلاطونی خود را منکر نشده باشد یا اگر تقابل و کشاکش بین آنچه از روانشناسی افلاطونی نگاه داشته بود و آن نظریّه‌ای دربارهٔ نفس که تحقیقات خود او و گرایش فکریش او را به آن راهنمایی می‌کرد مورد تصدیق باشد.

مهمترین خدمت فلسفهٔ بعد از ارسطویی به علم النفس به یك معنی وسیع شاید تأکید بر جنبهٔ دینیِ نفس انسانی است: این لااقل دربارهٔ مذهب نوافلاطونی و نحله‌هایی که به مذهب نوافلاطونی منتهی می‌شود درست است، هرچند البتّه نه دربارهٔ همهٔ حوزه‌های بعد از ارسطویی. متفکّرانِ جنبشی که در مذهب نوافلاطونی به اوج رسید از دیدگاه سنّت افلاطونی کار می‌کردند، تشبّه به خدا، تعیین جهت و موقعیّت و سرنوشت متعالی نفس، را به نحو روشن و برجسته‌ای مقرّر داشتند. به عبارت دیگر، طرز تلقّیِ خاصّةً افلاطونی بود که در فلسفهٔ قدیم پیروز شد نه طرز تلقّی خاصّةً ارسطویی. دربارهٔ رواقیان و اپیکوریان، اوّلیها به سبب اینکه ماتریالیسم جزمیشان مقتضی یك علم‌النفس بود و اخلاقشان مقتضی علم النفس دیگر، نتوانستند به علم‌النفسی دست یابند که واقعاً دارای وحدت باشد. وانگهی، آنان ماهیّت و عملکرد روان را به خاطر خود اینها تحقیق نکردند و می‌کوشیدند تا یك علم النفس عقلانی بر بنیادهای مطمئن تجربی تأسیس کنند؛ امّا قبول و اقتباس یك جهانشناسیِ پیش از سقراطی و تمرکز توجّه‌شان بر رفتار اخلاقی، که بایك علم النفس عقلانی مناسب و سازگار باشد، به عنوان بهترین کاری که می‌توانستند کرد، آنان را به یك نظام نامتجانس کشانید. با وجود این، نتیجهٔ گرایش نظریّهٔ رواقی بیشتر جلب توجّه به جنبه‌های اخلاقی و دینیِ نفس بود تا جنبه‌های زیست‌شناختی آن. اپیکوریان بقای نفس را منکر شدند و خصیصهٔ اتمی آن را ادّعا کردند؛ امّا بدیهی است که این را در جهت مصالح خودشان کردند نه به سبب آنکه پی بردند که نفس در واقعیّت از اتمها ترکیب شده است، هرچند باید قبول کرد که روانشناسی اپیکوریان با اخلاق مبتذلش بیشتر هماهنگ است تا روان‌شناسی رواقی با اخلاق ایدئالیستی اش. هم روانشناسی رواقی و هم اخلاق رواقی گویی دائماً درتلاش بودند که قیود یگانه انگاری ماتریالیستی سنّتی را که گرفتار آن بودند پاره کنند، و رواقیان نتوانستند فکر عقلانی را برحسب نظامشان تبیین کنند چنانکه اپیکوریان نتوانستند فکر را برحسب حرکت اتمها تبیین کنند. روانشناسی

اپیکوریان ممکن است تا اندازه‌ای نسبت به روانشناسی هابز[21] یا روان‌شناسی متفکّران روشنگری[22] فرانسوی سبق و تقدّم داشته باشد، امّا نه در دنیای قدیم و نه در قرن هیجدهم فرانسه، و نه حتی درقرن بیستم، نمی‌توان به نحو خرسندکننده ای روانی را برحسب جسمانی، و عقلانی را برحسب غیرعقلانی، و وجدان و آگاهی را برحسب غیروجدان و ناآگاهی تبیین کرد. از سوی دیگر، اگر روانی را نمی‌توان به جسمانی تبدیل کرد، جسمانی را هم نمی‌توان به روانی تبدیل کرد: این دو متمایز باقی می‌مانند، هرچند در انسان، یعنی رشتهٔ ارتباط بین قلمرو صرفاً روانی و قلمرو صرفاً مادّی، دو عنصر صمیمانه به هم پیوسته و مرتبط اند. افلاطون تأکید را بر امر تمایز قرار داد، ارسطو برامر رابطهٔ ذاتی ودرونی: اگر کسی بخواهد از نظریّهٔ علل موقعی[23] (اقترانات) یا ایدئالیسم جدید ازیك سو و نظریّهٔ شبه پدیدار از سوی دیگر احتراز کند باید هردو عامل را در نظر داشته باشد.

۶. اینك ملاحظاتی دربارهٔ توسعه و پیشرفت علم اخلاق در فلسفهٔ قدیم، مخصوصاً دربارهٔ رابطهٔ بین قواعد اخلاقی و بنیاد متعالی اخلاق. من کاملا آگاهم که مسألهٔ رابطهٔ بین علم اخلاق و علم مابعدالطبیعه با شتاب مورد بحث قرار گرفت، و قصد ندارم که در بحث دربارهٔ این مسأله حقّ مطلب را ادا کنم: فقط می‌خواهم اشاره کنم که آن را یکی از تمایلات عمده و اصلی فکر اخلاقی یونانی می‌دانم.

ما باید بین فلسفهٔ اخلاقی، من حیث هی، و احکام سامان نیافتهٔ اخلاقی نوع بشر فرق قائل شویم. احکام اخلاقی را یونانیان خیلی پیش از آنکه سوفسطائیان، سقراط، افلاطون، ارسطو، رواقیان و غیره دربارهٔ آنها بیندیشند ساخته بودند، و این امر کهٔ احکام اخلاقی عادی انسان موادّ تفکّر آنان بود به این معنی است که نظریّات فلاسفه بیش یا کم بازتاب وجدان اخلاقی معمول زمان بوده است. امّا این احکام اخلاقی به نوبهٔ خود لااقل تااندازه ای به تعلیم و تربیت، سنّت و محیط اجتماعی وابسته‌اند، و جامعه آنها را شکل و قالب داده است، به طوری که تااندازه ای ازجامعه ای به جامعهٔ دیگر و ازملّتی به ملّت دیگر تفاوت می کنند. و امّا دربرابر این اختلاف دوطریق عکس‌العمل به هرحال برای فیلسوف گشوده است.

(یك) با درك و دریافت اینکه جامعهٔ معیّنی مجموعهٔ قواعد[24] سنّتی خود را محکم نگاه می‌دارد و آن را تنها مجموعه، یعنی «مجموعهٔ طبیعی»، ملاحظه می کند، و حال آنکه از سوی دیگر همهٔ جوامع دقیقاً همان مجموعه را ندارند، ممکن است عکس‌العمل او این نتیجه گیری باشد که اخلاقیات نسبی اند، و هرچند یك مجموعه ممکن است مفیدتر و بیشتر مقرون به صلاح

21. Hobbes 22. Enlightenment 23. occasionalism 24. code

باشد تا دیگری، یك مجموعهٔ مطلق از اخلاقیّات وجود ندارد. این راه و روشی بود که سوفسطائیان پیش گرفتند.

(دو) فیلسوف ممکن است مقدار زیادی اختلافات مشهود را به **خطا** نسبت دهد و مقیاس و قاعدهٔ مطمئن و متیقّنی از اخلاقیّات را ادّعا کند. این طریقی است که افلاطون و ارسطو پیش گرفتند. درحقیقت مذهب عقلی اخلاقی، که مخصوصاً از ممیّزات سقراط و همچنین تااندازه ای از ممیّزات افلاطون است، به این امر گواهی می‌دهد که آنان اختلافات درحکم اخلاقی را به اشتباه و خطا نسبت می‌دادند. بدین ترتیب برای انسانی که فکرمی کند، یا مدّعی و مبلّغ این فکر است، که روش طبیعی و مناسبْ صدمه زدن و آزاررساندن به دشمنان و متابعت از خودخواهی وقیحانهٔ خویش است، افلاطون می کوشد تا نشان دهد که وی دراندیشهٔ خویش کاملا دراشتباه است. او ممکن است گهگاه به نفع شخصی متوسّل شود، ولو تنها در «استدلال بر ردّ و تکذیب طرف»[۲۵]؛ امّا افلاطون برای اثبات نظرخویش به هرچه متوسّل شود، یقیناً دراخلاق نسبی گرا نبود: وی به مقیاسهای ثابت که صحّت عینی و اعتبار عالمی دارد معتقد بود.

باری، اگر به فلسفه های اخلاقیِ افلاطون و ارسطو نظر افکنیم، آشکار می شود که درهردو مورد مقیاس رفتار به وسیلهٔ تصوّر ایشان از طبیعت انسانی تقدیر می شود. افلاطون کمال مطلوب را به عنوان چیزی ثابت، جاویدان و متعالی که تابع نسبیّت و تغییر نیست به نظر آورده است. استعدادهای مختلف انسان استعدادهای فعّالیّت برطبق عادات یا فضائل معیّن اند، و برای هر فضیلتی یك نمونهٔ ایدئال وجود دارد، و همهٔ این نمونه های ایدئال را ایدئال فراگیرنده، یعنی ایدئال خیر، دربردارد. یك انسان ایدئال و ایدئالهای فضائل انسان وجود دارد، و وظیفهٔ اخلاقی انسان تطبیق دادن خود با آن ایدئالهاست. وقتی چنین کرد، و وقتی طبیعتش به طور هماهنگ توسعه و پرورش یافت و برطبق ایدئال کامل شد، او انسانی «عادل» یا نیك است، ویك نمونهٔ حقیقیِ انسان است و به سعادت حقیقی نائل شده است. به علاوه، در نظر افلاطون خدا همیشه در جهان عمل کننده است و می کوشد تا در جهان انضمامی و واقعی ایدئال را تحقق بخشد. خدا خود هرگز از ایدئال منحرف نمی شود، بلکه همیشه ایدئال، یعنی بهترین، را درنظر دارد: او عقل محض، قدرت مطلق، عمل کننده در جهان است. خدا همچنین منشأ عقل انسانی است و *تیمائوس* در لباس تمثیل اورا صورت آفرین عقل انسانی تصویر کرده است، به طوری

---

۲۵. argumentum ad hominem. از اقسام مغالطه است و آن را «سفسطهٔ تشنیع یا تکذیب طرف» گویند، یعنی استدلالی که بر ضدّ یك فرد انسان اقامه می شود، نه بر ضدّ آنچه وی می گوید، تا نشان داده شود که آنچه می گوید صحیح نیست؛ درصورتی که برای ردّ سخن طرف باید نادرستی سخن او رانشان داد. ــ م.

که نفس عقلانی انسان شبیه به روح الهی است و همان کار خدا را بر عهده دارد، یعنی تحقّق ایدئال و ارزش درجهان. بدین گونه انسان طبعاً وذاتاً با خدا همکار است: کار او عبارت است از کوشش در جهت تحقّق ایدئال و ارزش درحیات شخصی خود و در حیات جامعه یاکشور. افلاطون درمقابل پر وتاگوراس می گوید خداست که مقیاس را وضع می کند نه انسان، و غایت انسان بیشترین تشبّه ممکن به خداست. درست است که افلاطون درباره الزام اخلاقی کم سخن می گوید، امّا آشکارا درنظرداشته است (ولو بدون آگاهی کامل تفکّری از این امر) که انسان ملزم است که آن گونه که حقیقةً شایسته ودرخور یك انسان است عمل کند. مذهب عقلی اخلاقی که او از سقراط به ارث بُرد بی شك مانع از آن بود که آگاهی روشنی از الزام اخلاقی و مسؤولیّت داشته باشد؛ امّا آیا اسطوره هایی مانند حیات آینده و پاداش و کیفر، مستلزم آگاهی روشن از الزام اخلاقی نیست؟ افلاطون یقیناً بنیادی متعالی به محتوای قانون اخلاقی می دهد و، اگرچه همین سخن را درباره صورت قانون اخلاقی، یعنی امر تنجیزی (غیرمشروط و مطلق)[26]، نمی توان گفت، ظاهراً وی آگاهی مبهم و مجملی درباره این حقیقت داشته است که یك قانون اخلاقی، اگر قرار است که الزام اخلاقی و اعتبار عامّ آن مسلّم باشد، باید یك اساس و بنیاد متعالی به آن داده شود، نه تنها از نظر محتوایش بلکه همچنین از نظر صورتش.

وقتی به ارسطو توجّه می کنیم، تحلیلی بسیار عالی درباره زندگی خوب، درباره فضائل اخلاقی و عقلانی می یابیم. این امور را ارسطو خیلی کاملتر و منظّم تر از افلاطون تحلیل کرده است؛ امّا ارزشهای متعالی افلاطون طرد شده یا جای آنها را صورت درونی گرفته است. درست است که ارسطو انسان را دعوت می کند که درباره امور الهی بیندیشد، و تاآنجا که می تواند تفکّر و تأمّل خدا را درباره عالیترین متعلّق اندیشه تقلید کند، به طوری که، حتّی برای ارسطو، یك نمونهٔ ازلی و ابدی حیات انسانی وجود دارد؛ امّا حیات نظری برای اغلب آدمیان غیرقابل دسترسی است، درحالی که از سوی دیگر ارسطو اساس و زمینه ای برای انسانی که فکر می کند که از او دعوت شده با خدا همکاری کند فراهم نمی کند، زیرا خدای *مابعدالطبیعه* لااقل آگاهانه و به عنوان علّت فاعلی در عالم عمل نمی کند. ارسطو هرگز واقعاً به نحو رضایت بخش حیات مبتنی بر فضائل اخلاقی و حیات نظری را ترکیب و تألیف نکرده است، و قانون اخلاقی برای ارسطو ظاهراً عاری از هرنوع اساس متعالی درباره هم محتوا و هم صورت است. اگر کسی از او درباره الزام زیستن به روشی که در *علم اخلاق* پیشنهاد شده است سؤال می کرد، او چه می توانست بگوید؟ او به مقیاسهای زیبایی شناسی، به صورت خوب، به

26. The categorical imperative

«تناسب» متوسّل می شد و جواب می‌داد که غیر از این عمل کردن از دست دادن هدف سعادت است، که بالضروره همگان درجستجوی آنند، با این نتیجه که عمل آن شخص غیرمعقول خواهد بود؛ اما جایی برای توسّل به الزام اخلاقی با اساسی استوار مبتنی بر **واقعیّت مطلق** باقی نمی گذارد.

فلاسفهٔ متأخّر یونان، اگرمثلا اپیکوریان را مستثنیٰ کنیم، ظاهراً ضرورت تأسیس معیاری اخلاقی را بر پایه‌ای مطلق دریافتند. رواقیان بر وظیفه، بر ارادهٔ الهی، بر حیات عقل که زندگی موافق طبیعت باشد اصرار و تأکید کردند، زیرا طبیعت عقلانی انسان از خدا، یعنی عقل همه جا نافذ و منتشر، ناشی و صادرشده و به او بازمی گردد. همه خداانگاری آنان یقیناً ایشان را گرفتار مشکلات اخلاقی می کرد؛ امّا، باوجود این، اخلاق را به عنوان نهایةً تجلّی امر الهی درانسان و درحیات انسانی می‌دانستند. چون خدا واحد است، وچون طبیعت انسانی ثابت است، فقط یك اخلاق می تواند موجود باشد. این یك خلط تاریخی خواهد بود که کسی در تعبیر آنان از کلمهٔ «وظیفه» تمام معنایی را که این کلمه در زمانهای جدید حاصل کرده است بخواند؛ امّا لااقل آنان مفهومی از وظیفه و الزام اخلاقی داشتند، حتّی اگر بیان روشن مفهوم آنان به سبب نظریّهٔ جبر که نتیجهٔ همه خداانگاری آنان است مختل شود. در نظام یا نظامهای نوافلاطونی اخلاق تابع تأکید برجنبهٔ دینیِ حیات انسانی و عروج انسان به سوی خدا بود؛ امّا عمل در حیات اخلاقی به عنوان جزءِ لاینفكّ عروج تلقّی می شد و انسان، در عمل، خود را با مقیاسهای مبتنی براساس متعالی وفق می‌داد. به علاوه، این امر که آن رومیانی که به حیات اخلاقی اشتیاق داشتند و به ارزشهای اخلاقی اهمّیت می‌دادند، به ضرورت تصفیه و پالایش اندیشه دربارهٔ خدا و تأکید برمشیّت و عنایت الهی پی بردند خود نشانهٔ فایدهٔ عملی استوار ساختن اخلاق نهایةً براساس مابعدالطبیعه و درنتیجه تأیید تجربیِ ادّعای نظریِ این اساس است.

۷. اشاره به علم اخلاق و نیز اشاره به اِسناد یك اساس متعالی به اخلاق طبیعةً شخص را به آنجا رهنمون می‌شود که فلسفهٔ یونانی را ابزاری عقلانی برای آماده کردن زمینهٔ مسیحیّت یا **آمادگی انجیلی** تلقّی کند. امّا فقط اشاره‌ای چند می‌توان کرد: هربحث کافی و شایستهٔ موضوع مستلزم مجالی بیشتر از آنکه دراین فصل مرور پایانی می‌توانم به آن اختصاص دهم خواهد بود. (ملاحظه و بررسی نظریّاتی که فلاسفهٔ مسیحی مستقیماً یا غیرمستقیم از متفکّران یونانی اقتباس کردند برای جلد بعد، که از فلسفهٔ قرون میانه بحث می کند، گذاشته شده است.)

درفلسفهٔ هراکلیتس ما مبادی نظریهٔ یك عقل درونی عمل کننده درجهان را می یابیم، هرچند عقل از لحاظ مادّی تصوّر شده است، چنانکه با آتشِ نخستین یکی گرفته شده است (تصوّر و

مفهومی که درزمانهای سپس تر رواقیان آن را پروراندند)، و حال آنکه آناکساگوراس نظریهٔ عقل (نوس) را به عنوان نخستین اصل محرّك معرّفی کرده است. امّا در هردو مورد فقط اشاره ای از پیشرفتهایی که بعداً حاصل می شود وجود دارد، و تا افلاطون چیزی شبیه به الهیّات طبیعی نمی یابیم. امّا، اگر در میان فلاسفهٔ پیش از سقراط اشارات اندکی می یابیم دربارهٔ آنچه بتوان آن را خدا نامید، یعنی خدا به عنوان نخستین علّت فاعلی (آناکساگوراس) و به عنوان مشیّت یا عقل درونی (هراکلیتس)، درمذهب فیثاغوری بیان صریحتری دربارهٔ تمایز بین نفس و بدن، علوّ و برتری نفس نسبت به بدن و ضرورت گرایش به نفس و حفظ آن از آلودگی می یابیم. مع ذلك، دربارهٔ فلسفهٔ پیش از سقراطی به طور کلّی، جستجو و تحقیق در مورد طبیعت نهائی جهان و تصوّر و مفهوم آن از جهان به عنوان جهانِ دارای قانون منظّم است، بیشتر ازهرگونه نظریّهٔ خاص (شاید به استثنای روانشناسی فیثاغوری)، که به آن حق می دهد که به هرمعنی به عنوان آمادگی انجیلیِ دوری، یعنی آمادگی ذهن غیرموحّدانِ برای قبول دین وحی شده، ملاحظه شود. زیرا تصوّر و مفهوم یك جهان منظّم است که طبیعةً به مفهوم و تصوّر یك مقنّن وناظم رهنمون می شود. امّا قبل ازآنکه این گامِ پیشتر برداشته شود، ضروریِ بود که به تمایز صریح بین نفس و بدن، نامادّی ومادّی، نائل شوند، و برای درك این تمایز ارفه ایها وفیثاغوریان راه را هموار کردند، هرچند واقعاً افلاطون بود که تمایز انسان شناختیِ فیثاغوری بین متعالی و پدیداری، نامادّی و مادّی، را گسترش داد.

نمی توان در اهمّیّت افلاطون در مورد آمادگی عقلیِ انجیلی دنیای شرك مبالغه کرد. وی به وسیلهٔ نظریّهٔ خود دربارهٔ نمونه گرایی، یعنی نظریّه اش دربارهٔ علّت نمونه ای متعالی، به وسیلهٔ نظریّهٔ خود دربارهٔ عقل یا روح عمل کننده و سازندهٔ جهان به بهترین صورت، آشکارا دورادور راه را برای قبول نهائیِ یك خدای متعالی ـ درونی هموار کرد. همچنین، به وسیلهٔ نظریّهٔ خویش دربارهٔ نفس فناناپذیر و عقلانی انسان، مکافات، تزکیهٔ اخلاقی، وی قبول عقلانیِ علم النفس مسیحی و زهد وریاضت آن را آسانتر ساخت، درحالی که تأکید او برمقیاسهای مطلق اخلاقی برطبق تعلیم استاد بزرگش، سقراط، و اشاراتی که دربارهٔ تشبّه به خدا کرده است آمادگی دوری برای قبول اخلاق مسیحی است. نباید فراموش کنیم که افلاطون در *قوانین* دلائلی ارائه می دهد که چرا ما باید هستی عقل عمل کننده درجهان را بپذیریم، و بدین ترتیب از پیش الهیّات طبیعی بعد را نشان می دهد. امّا این بیشتر طرز تلقّی کلّی است که فلسفهٔ افلاطونی پرورش داده است ــ من به اعتقاد به واقعیّت متعالی، ارزشهای ازلیِ و ابدی، فناناپذیری، عدالت و پرهیزکاری، مشیّت و عنایت الهی و غیره، و خصیصهٔ طرز تلقّی روانی و عاطفی که منطقاً مورد پرورش و ترویج چنین اعتقادی است اشاره می کنم ــ بیشتر از هرگونه دلائل

خاصّی که به قبول مسیحیّت کمك کرده است. درست است که نظریّهٔ متعالی، که در مذهب افلاطونی متوسّط و مذهب نوافلاطونی توسعه یافت، برضدّ مسیحیّت به کار رفت، به این بهانه که عقیدهٔ دینیِ تجسّد خدا به صورت انسان با خصیصهٔ متعالی خدا ناسازگار است: امّا خصیصهٔ متعالی خدا یك نظریّهٔ لازم مسیحیّت است و به دشواری می‌توان انکار کرد که عروج افلاطونیِ مافوق ماتریالیسمِ پیش از سقراطی عامل آماده کننده‌ای برای قبولِ دینی بود که بر واقعیّت أعلیٰ و بر خصیصهٔ ثابت ارزشهای روحی تأکید می کند. نخستین متفکّران مسیحی یقیناً در مذهب افلاطونی قرابتی خاص، هرچند کمابیش دور، با جهان بینی خودشان یافتند و، اگرچه ارسطو بعداً فیلسوف به تمام معنای فلسفهٔ مَدرسی شد، طریقهٔ اگوستینی بیشتر درخطّ سنّت افلاطونی قرار گرفت..وانگهی، چنین نیست که عناصر افلاطونی ـ اگوستینی درفلسفهٔ آن فیلسوفِ راستین مَدرسی، یعنی توماس آکوئینی، که مذهب ارسطویی را قبول و اقتباس کرده است بکلی غایب و ناپدید باشند. بنابراین، اگر مذهب افلاطونی تا درجه‌ای به آماده ساختن راه برای مسیحیّت کمك کرد، حتّی اگر تااندازهٔ زیادی توسّط حوزه‌هایی که سنّت افلاطونی را توسعه می‌دادند، می توان این را هم گفت که مسیحیّت برخی «لوازم» فلسفی خود را از مذهب افلاطونی به عاریت گرفته است.

فلاسفهٔ قرون وُسطیٰ که دارای سنّت اگوستینی بودند، نظیر بوناونتوره (که یکی از اعتراضات عمده اش علیه ارسطو این بود که او نمونه گرایی را رد کرده است)، مایل بودند که مذهب ارسطویی به عنوان دشمن دین مسیح تلقّی شود، بیشتر برای اینکه وی اصولا توسّط مفسّران مسلمان به غرب شناسانده شده بود. (چنانکه مثلا ابن رشد ارسطو را ــ شایدبحق ــ به عنوان منکر فناناپذیری شخصی نفس انسانی تفسیر کرده است.) اما هرچند درست است که، برای نمونه، تصوّر خدا در *مابعدالطبیعه* بدان سان که خدا کاملا به خود مشغول است وهیچ توجّهی به جهان و انسان ندارد، از مسیحیّت نیست، مطمئناً باید پذیرفت که الهیّات طبیعی ارسطو یك آمادگی برای قبول مسیحیّت بود، خدا به عنوان متعالی، فکر نامادّی، علّت غائی مطلق ظاهر می شود، و هنگامی که مُثُل افلاطونی بعداً در روح [علم] خدا قرارداده شد و ترکیب و تألیف خاصّی ازمذهب افلاطونی و مذهب ارسطویی پدید آمد، علل نهائی فاعلی، نمونه‌ای و غائی متمایل به ائتلاف شدند، و مفهوم و تصوّری از واقعیّت فراهم شد که قبول مسیحیّت را از دیدگاه عقلانی آسانتر از آنچه به طریق دیگر می توانست بوده باشد ساخت.

دراین زمینه از فلسفهٔ بعد از ارسطویی سخن بسیار می توان گفت؛ من فقط می توانم چند نکته‌ای برای یادآوری انتخاب کنم. مذهب رواقی، با نظریّه‌اش دربارهٔ لوگوس درونی و عمل«قدرت خداییِ» آن در جهان، با اخلاق عالی و شریف خود درعالَمی که مسیحیّت درآن

مستقر شده و نشو و نما یافته بود عامل مهمّی بود. این کاملا درست است که فلسفهٔ رواقی از لحاظ نظری ماتریالیست و کمابیش جبری باقی ماند؛ امّا، از دیدگاه عملی تأکید بر قرابت انسان با خدا، اصرار در تزکیهٔ نفس از طریق خویشتن‌داری و تربیت اخلاقی، و تکیه بر تسلیم به «ارادهٔ الهی»، و درعین حال با تأثیر وسیع مشرب جهان وطنی خود سبب آمادگی بعضی اذهان برای قبول دین عمومی گردید که هم متعالی از ماتریالیسم رواقیان بود وهم بر برادری آدمیان به عنوان فرزندان خدا تأکید می کرد و تأثیر پویایی که نظام رواقی فاقد آن بود به میان آورد. به علاوه، مذهب اخلاقی رواقی پاسخی بود به نیاز آن عصر برای هدایت اخلاقی وجهتی که برای خط‌مشی صحیح باید توسّط فرد، که غرق در امپراطوری جهان وطنی بود، دنبال شود. این نیاز به وسیلهٔ نظریّهٔ مسیحی خیلی بهتر ازمذهب رواقی برآورده می شد. نظریّهٔ مسیحی می توانست مردمان ساده و تعلیم نایافته را به مراتب بهتر از مذهب رواقی به خود جلب کند. مسیحیّت چشم‌انداز سعادت کامل درحیات آینده را به عنوان فرجام کوشش اخلاقی چنان عرضه می کرد که برای مذهب رواقی، با آن نظام فلسفی خود، ممکن نبود که چنان کند.

علاوه بر نیازهای دقیقاً اخلاقیِ انسان استعداد و نیازدینی او نیز باید ارضاء می شد. درحالی که آیین دینی دولتی قادر به برآوردنِ این نیازها نبود، ادیان رمزی و حتّی فلسفه (مثلا در مذهب نوافلاطونی که البته خیلی کمتر عامّه پسند بود) برای ارضاءِ آن نیازها وسائل فراهم می کردند. آنها باکوشش برای تهیهٔ وسائل جهت اشتیاقهای عمیقتر روحی انسان درعین حال متمایل به توسعه و تشدید آن اشتیاقها بودند، با این نتیجه که مسیحیّت زمینهٔ قبلا فراهم شده ای را به دست آورد. مسیحیّت، با نظریّه اش دربارهٔ نجات و رستگاری، نظام شعائر و عقاید دینی اش، نظریّه اش دربارهٔ اتّحاد هرعضو کلیسا با مسیح و اعتقاد به ملاقات نهائی با خدا، پیشنهادش دربارهٔ حیات فوق طبیعی، «دین رمزی» بود؛ امّا این امتیاز فوق العاده را برهمهٔ ادیان رمزی شرك داشت که دین تاریخی بود، مبتنی بر زندگی، مرگ و قیام انسان ـ خدا، یعنی عیسی مسیح، که دریك دورهٔ معیّن تاریخ در فلسطین زیست و تحمّل مصیبت کرد: این دین مبتنی بر حقیقت تاریخی بود، نه براسطوره. نظریهٔ «نجات» آن گونه که درنحله های فلسفی وجود داشت و نظریّهٔ اتّحاد خلسه‌آمیز با خدا آن گونه که در مذهب نوافلاطونی پرورانده شد، بیش از آن عقلانی شده بود که جاذبه‌ای برای عامّه داشته باشد. مسیحیّت از طریق مراسم و شعائر دینی و قبول حیات فوق طبیعی، به همهٔ آدمیان، اعمّ از فرهیخته و نافرهیخته، اتّحاد با خدا را که دراین زندگی ناقص و درآن زندگی کامل است، پیشنهاد می کرد، و بدین نحو، حتّی از دیدگاه طبیعی محض، آشکارا مقدّر بود که ازهر فلسفه ای، ولو قویّاً به عناصر دینی آمیخته باشد، بسیار مؤثّرتر باشد. به علاوه، فلسفهٔ نوافلاطونی غیرتاریخی بود، به این معنی که نظریّه‌ای شبیه نظریّهٔ

«تجسّد» [تجسّد خدا به صورت انسان] با روحیّهٔ آن ناسازگار بود، و این امری طبیعی است که یك دین تاریخی برای عامّهٔ مردم جاذبه‌ای بسیار بیشتر ازیك فلسفهٔ مابعدالطبیعی داشته باشد. با وجود این، علی‌رغم روش و طرز عمل دل آزاری که بعضی از نخستین نویسندگان مسیحی (به طور بسیار طبیعی)، نسبت به ادیان رمزی مخصوصاً نسبت به آیین میترایی،[27] با شبه شعائر دینی‌اش، اتّخاذ کردند، باید اذعان کرد که هم ادیان رمزیِ عامّه‌پسند و هم فلسفهٔ عقلانی نوافلاطونی اذهان را بیش و کم برای قبول مسیحیّت آماده کردند. ممکن است آنها کوشیده باشند که رقبائی برای مسیحیّت باشند و ممکن است بعضی از افراد را از حُسن تلقّی نسبت به مسیحیّت بازداشته باشند که درغیر این صورت آن را با آغوش بازمی‌پذیرفتند، امّا این بدان معنی نیست که آنها نتوانسته باشند راه را برای مسیحیّت هموار کنند. فُرفوریوس به مسیحیّت حمله کرد، امّا آیا اگوستین قدّیس از طریق افلوطین به مسیحیّت درنیامد؟ مذهب نوافلاطونی آخرین نسیم و آخرین گُل فلسفهٔ غیرتوحیدی قدیم بود، امّا در فکر اگوستینوس نخستین گام و اوّلین مرحلهٔ فلسفهٔ مسیحی شد. البتّه مسیحیّت به هیچ وجه پایان فلسفهٔ قدیم نبود، و آن را هم نمی‌توان یك نظام فلسفی نامید، زیرا دین وحی است و سوابق تاریخیش را در یهودیّت می‌توان یافت؛ امّا وقتی مسیحیان به فلسفه‌پردازی آغاز کردند، دردست خود موادّ و مصالح گرانبهایی، یعنی گنجینه‌ای از ابزارهای جدلی (دیالکتیکی) و مفاهیم و اصطلاحات مابعدالطبیعی، یافتند و کسانی که معتقدند که دست مشیّت و عنایت الهی درتاریخ درکار است نمی‌توانند قبول کنند که فراهم آمدن و پرورده شدن این موادّ و مصالح در طی قرون تنها و صرفاً از روی تصادف بوده است.

27. Mithras

یادداشتی دربارهٔ منابع و مآخذ

چون از طرفی بعضی از فلاسفه هرگز چیزی ننوشته اند، درحالی که از سوی دیگر آثار بسیاری از فلاسفه ای که نوشته اند مفقود شده است، برای آگاهی و اطّلاع دربارهٔ دورهٔ فلسفهٔ یونانی باید در بسیاری از موارد برگواهی نویسندگان بعد تکیه و اعتماد کنیم.

مأخذ عمدهٔ شناسایی در دنیای قدیم دربارهٔ فلسفهٔ پیش از سقراط کتاب *عقاید طبیعت شناسان*[1] اثر تئوفراستوس بود، که بدبختانه، از این اثر تنها قطعاتی دردست داریم. اثر تئوفراستوس منبع تألیفات دیگر و خلاصه نویسیها یا «عقایدنگاریها»[2] بوده است که در برخی از آنها عقاید فلاسفه برحسب موضوع آنها مرتّب شده، و حال آنکه در برخی دیگر عقاید تحت اسامی فلاسفهٔ مربوط مورد بحث قرار گرفته است. از نوع اوّلی *اصول (یا مبادی) دیرینه*[3] بود، که توسّط شاگرد ناشناختهٔ پوزیدونیوس در نیمهٔ اوّل قرن اوّل میلادی نوشته شده است. ما این اثر را دردست نداریم، امّا اینکه موجود بوده و اینکه مبتنی بر اثر تئوفراستوس بوده، امری است که دیلس[4] آن را نشان داده است. *اصول دیرینه* به نوبهٔ خود منبع عمدهٔ *اصول آئتیوس* یا سوناگوگه تون آرسکونتون (مجموعهٔ اصول یا مبادی) (در حدود ۱۰۰ میلادی) را تشکیل داده است. اثر آئتیوس به نوبهٔ خود پایه ای بود برای *مبادی فلاسفه*[5] اثر پلوتارك مجعول[6] (تألیف شده در حدود ۱۵۰ میلادی) و قطعات برگزیدهٔ عقایدنگاریی که جان استوبائوس[7] (در حدود قرن پنجم) در نخستین کتاب *مُنتخبات*[8] عرضه کرده است. این دو اثر مهمترین تألیفات عقایدنگاری است که ما در دست داریم، و آشکار شده است که منبع نهائی عمده، هرچند نه تنها

---

1. *Physicorum Opiniones* 2. doxographies 3. *Vetusta Placita* 4. Diels
5. *Placita Philosophorum* 6. Pseudo - Plutarch 7. John Stobacus 8. *Echogae*

منبع، برای نخستین کتابِ ردّ برهمهٔ *ارتدادها*[9] اثر هیپولوتوس[10] بود (که در آن مطالب و موضوعات تحت اسامی فلاسفهٔ مربوط مرتّب شده است)، و همچنین منبع عمده برای قطعات، که به خطا به پلوتارك منسوب بود، که در *آمادگی انجیلی*[11] اوزبیوس[12] منقول است.

آگاهی و اطّلاع بیشتر دربارهٔ عقاید فلاسفهٔ یونانی به وسیلهٔ آثاری مانند *شبهای آتنی*[13] تألیف اولوس گِلیوس[14] (درحدود ۱۵۰ میلادی)، نوشته‌های فیلسوفانی نظیر پلوتارك، سیسرون و سکستوس اِمپیریکوس[15]، و آثار آباءِ مسیحی و نخستین نویسندگان مسیحی فراهم شده است (امّا باید در استعمال چنین منابع تاریخی دقّت کرد، زیرا مثلا سیسرون شناسایی خود را دربارهٔ نخستین فلاسفهٔ یونانی از منابع دست دوم (با واسطه) گرفته است، و سکستوس امپیریکوس برای تأیید و تقویت موضع شکّاکانهٔ خود عمدةً عقاید متناقض فلاسفهٔ جزمی را مورد توجّه قرارداده است. دربارهٔ گواهی ارسطو در مورد عقاید اسلافش نباید فراموش کنیم که ارسطو تنها ازدیدگاه نظام خودش به فلسفه‌های پیشتر می‌نگریست و درآنها تدارك برای کاربزرگ خویش را می‌دید. طرز تلقّی او دراین مطلب بی شك تا اندازهٔ زیادی موجّه بود، امّا این بدان معنی نیست که همیشه علاقه نداشت که آنچه ما بیان عینی و علمیِ سیرفکر فلسفی ملاحظه می‌کنیم ارائه دهد.) شروح و تفاسیری که توسّط مؤلّفان قدیم دربارهٔ آثار فلاسفهٔ برجسته تصنیف شده نیز دارای اهمّیت قابل توجّهی است، مثلا تفسیر سیمپلیکیوس[16] دربارهٔ *فیزیك ارسطو*.

دربارهٔ زندگینامه‌های فلاسفه مهمترین اثری که در دست داریم از آنِ دیوگنس لائرتیوس[17] (قرن سوم میلادی) است. این اثر موادّ گردآوری شده‌ای است مأخوذ از منابع مختلف که ارزش همهٔ آنها یکسان نیست، زیرا بسیاری از موادّ مربوط به تراجم احوال افسانه‌وار و قصّه‌گونه است؛ «داستانهای اغراق‌آمیز» و گزارشهای مختلف، و گاهی متناقض، از یك حادثه را مؤلّف در کتاب خود گنجانده است، گزارشهایی که از نویسندگان ومؤلّفان پیشین گرد آورده است. ازسوی دیگرخطایی بزرگ خواهدبود که اجازه دهیم که خصیصهٔ غیرعلمی این اثر اهمیّت و ارزش واقعی آن را تیره و تار سازد. فهرستهای آثار فلاسفه مهم‌اند، و ما مقدار قابل توجّهی از اطّلاع باارزش دربارهٔ عقاید و شرح احوال فلاسفهٔ یونانی را مدیون دیوگنس هستیم. در تعیین ارزش تاریخی بیانات دیوگنس آشکارا ضروری است که (تا آنجا که ممکن

---

9. *Refutation of all heresies* 10. Hippolytus 11. *Preparatio Evangelica*
12. Eusebius 13. *Noctes Atticae*
14. Aulus Gellius 15. Sextus Empiricus 16. Simplicius 17. Diogenes Laërtius

است) منبع خاصّی را که در هر مورد معیّن مرهون آن است بشناسیم، و هیچ سعی و کوشش اندکی و زحمت ثمر بخشی، به منظور نیل به این معرفت، توسّط فضلا و محققان به عمل نیامده است.

برای شناخت ترتیب تاریخی فلاسفهٔ یونانی منبع اصلی *وقایع‌نگاری*[18] آپولودُرُس[19] است، که نخستین بخش «شرح وقایع تاریخی» خود را بر *تاریخ‌نگاری*[20] (نگارش ترتیب وقایع تاریخی) اِراتوسثِنِس کورِنی[21] (قرن سوم پیش از مسیح) بنیاد نهاد، امّا تکمله‌ای بر آن افزوده، و آن را تا حدود سال ۱۱۰ ق. م. پیش بُرد. البتّه آپولودُرُس موادّ صحیحی دراختیار نداشت، و به روش دلخواه و مِن عندی توسّل می‌جُست و آن مربوط ساختن حادثهٔ مهمّی است که فرض می‌شد که در طی دورهٔ زندگی یك فیلسوف رخ داده، با مرحلهٔ کمال یا اوج بلوغ فکری فیلسوف (که معمولاً چهلمین سال درنظر گرفته می‌شد) و سپس با گمان و تخمین به تاریخ تولّد فیلسوف بازگشتن. همچنین، این به عنوان قاعده‌ای کلّی درنظر گرفته شده است که شاگرد چهل سال جوانتر از استادش است. بنابراین صحّت و دقّت مورد انتظار نبود.

(دربارهٔ موضوع کلّی منابع نگاه کنید مثلا به اوبروگ پراشتر، *دربارهٔ فلسفهٔ باستان*، صفحات ۱۰ـ۲۶ (تاریخ‌نگاری آپولودُرُس در صفحات ۶۶۷ـ۶۷۱ ارائه شده است)، فِیربَنکز[22]، *نخستین فلاسفهٔ یونان*، صفحات ۲۶۳ـ ۲۸۸، رابین[23]، *فکر یونانی و مبادی روح علمی*، صفحات ۷ـ۱۶، و فهرست منابع قطعات *پیش از سقراطیان* اثر دیلس.)

---

18. *Chronica* 19. Apollodorus 20. *Chronographia* 21. Eratosthenes of Cyrene
22. A. Fairbanks 23. L. Robin

کتابنامه

۱. تاریخهای عمومی دربارهٔ فلسفهٔ یونان

ADAMSON, R. (ed. Sorley and Hardie). The Development of Greek Philosophy. London, 1908.

ARMSTRONG, A. H. An Introduction to Ancient Philosophy. Methuen, 1947.

BENN, A. W. The Greek Philosophers. London, 1914.

BRÉHIER, E. Histoire de la philosophie. Tome I. Paris, 1943.

BURNET, J. Greek Philosophy, Part I. Thales to Plato. Macmillan. (This scholarly work is indispensable to the student).

ERDMANN, J. E. A History of Philosophy, vol. I. Swan Sonnenschein, 1910. (Erdmann was an eminent historian of the Hegelian School.)

GOMPERZ, TH. Greek Thinkers, 4 vols. (Trs. L. Magnus.) John Murray.

ROBIN, L. La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique. Paris, 1923.
Greek Thought and the Origins of the Scientific Spirit. London, 1928.

RUGGIERO, G. DE. La filosofia greca. 2 vols. Bari, 1917. (Professor de Ruggiero writes from the view-point of an Italian Neo-Hegelian.)

STACE, W. T. A Critical History of Greek Philosophy. Macmillan, 1920.

STENZEL, J. Metaphysik des Altertums. Berlin, Oldenbourg, 1929. (Particularly valuable for the treatment of Plato.)

STOCKL, A. A Handbook of the History of Philosophy. Part I. Pre-Scholastic Philosophy. Trs. by T. A. Finlay, S.J. Dublin, 1887.

UEBERWEG-PRAECHTER. Die Philosophie des Altertums. Berlin, Mittler, 1926.

WERNER, C. La philosophie grecque. Paris, Payot, 1938.

ZELLER, E. Outlines of the History of Greek Philosophy. Kegan Paul, 1931.
(Revised by W. Nestle, translated by L. R. Palmer.)

۲. فلسفهٔ پیش از سقراط

The best collection of the fragments of the Pre-Socratics is to be found in Hermann Diels' *Vorsokratiker*, fifth edition. Berlin, 1934–5.

BURNET, J. Early Greek Philosophy. Black, 3rd edition, 1920; 4th edition, 1930. (This extremely useful work includes very many fragments.)

COVOTTI, A. I Presocratici. Naples, 1934.

FAIRBANKS, A. The First Philosophers of Greece. London, 1898.

FREEMAN, K. Companion to the Pre-Socratic Philosophers. Blackwell, 1949 (2nd edition).

JAEGER, WERNER. The Theology of the Early Greek Philosophers. Oxford, 1947.

ZELLER, E. A History of Greek Philosophy from the earliest period to the time of Socrates. Trs. S. F. Alleyne. 2 vols. Longmans, 1881.

۳. افلاطون

The Works of Plato are published, under the editorship of J. Burnet, in the *Oxford Classical Texts*. A well-known translation, in five volumes, is that by B. Jowett, O.U.P., 3rd edition, 1892. There are also more literal translations.

ARCHER-HIND, R. D. The Timaeus of Plato. Macmillan, 1888.

CORNFORD, F. M. Plato's Theory of Knowledge. Kegan Paul, 1935.
(A translation of the *Theaetetus* and *Sophist*, with commentary.)
Plato's Cosmology. Kegan Paul, 1937.
(A translation of the *Timaeus*, with running commentary.)
Plato and Parmenides. Kegan Paul, 1939.
(Translation of the *Parmenides*, with commentary and discussion.)
The Republic of Plato. Translated with Introduction and Notes. O.U.P.

DEMOS, R. The Philosophy of Plato. Scribners, 1939.

DIÈS, AUGUSTE. Autour de Platon. Beauchesne, 1927.
Platon. Flammarion, 1930.

FIELD, G. C. Plato and his Contemporaries. Methuen, 1930.
The Philosophy of Plato. Oxford, 1949.

GROTE, C. Plato and the other Companions of Socrates. John Murray, 2nd edition, 1867.

HARDIE, W. F. R. A Study in Plato. O.U.P., 1936.

HARTMANN, N. Platons Logik des Seins. Giessen, 1909.

LODGE, R. C. Plato's Theory of Ethics. Kegan Paul, 1928.

LUTOSLAWSKI, W. The Origin and Growth of Plato's Logic. London, 1905.

MILHAUD, G. Les philosophes-géomètres de la Grèce. 2nd edition, Paris, 1934.

NATORP, P. Platons Ideenlehre. Leipzig, 1903.

NETTLESHIP, R. L. Lectures on the Republic of Plato. Macmillan, 1898.

RITTER, C. The Essence of Plato's Philosophy. George Allen & Unwin, 1933. (Translated by Adam Alles.)
Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. 2 vols. Munich, 1910 and 1923.

ROBIN, L. La théorie Platonicienne des idées et des nombres. Paris, 1933.
Platon. Paris, 1936.
La physique de Platon. Paris, 1919.

SHOREY, P. The Unity of Plato's Thought. Chicago, 1903.

STENZEL, J. Plato's Method of Dialectic. O.U.P., 1940. (Translated by D. G. Allan.)
Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles. 2nd edition. Leipzig, 1933.
Platon der Erzieher. 1928.
Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik. Breslau, 1917.

STEWART, J. A. The Myths of Plato. O.U.P., 1905.
Plato's Doctrine of Ideas. O.U P., 1909.

TAYLOR, A. E. Plato, the Man and his Work. Methuen, 1926. (No student of Plato should be unacquainted with this masterly work.)
A Commentary on Plato's Timaeus. O.U.P., 1928.
Article on Plato in Encyc. Brit., 14th edition.
Platonism and its Influence. U.S.A. 1924 (Eng. Harrap).

WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. VON. Platon. 2 vols. Berlin, 1919.

ZELLER, E. Plato and the Older Academy. Longmans, 1876. (Translated by S. F. Alleyne and A. Goodwin.)

۴. ارسطو

The Oxford translation of the works of Aristotle is published in eleven volumes, under the editorship of J. A. Smith and W. D. Ross.

BARKER, E. The Political Thought of Plato and Aristotle. Methuen, 1906.
Article on Aristotle in the Encyc. Brit., 14th edition.

CASE, T. Article on Aristotle in the Encyc. Brit., 11th edition.

GROTE, G. Aristotle. London, 1883.

JAEGER, WERNER. Aristotle. Fundamentals of the History of his Development. O.U.P., 1934.
(Translated by R. Robinson.)

LE BLOND, J. M. Logique et Méthode chez Aristote. Paris, Vrin, 1939

MAIER, H. Die Syllogistik des Aristoteles. Tübingen, 1896.
New edition, 1936.

MURE, G. R. G. Aristotle. Benn, 1932.

PIAT, C. Aristote. Paris, 1912.

ROBIN, L. Aristote. Paris, 1944.

ROSS, SIR W. D. Aristotle. Methuen, 2nd edition, 1930.
(A survey of Aristotle's thought by a great Aristotelian scholar.)
Aristotle's Metaphysics. 2 vols. O.U.P., 1924.
Aristotle's Physics. O.U.P., 1936.
(These two commentaries are invaluable.)

TAYLOR, A. E. Aristotle. Nelson, 1943.

ZELLER, E. Aristotle and the earlier Peripatetics. 2 vols. Longmans, 1897.

۵. فلسفهٔ بعد از ارسطویی

ARMSTRONG, A. P. The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. Cambridge, 1940.
(A very careful study of the origins and nature of Plotinian Neo-Platonism.)

ARNOLD, E. V. Roman Stoicism. 1911.

BAILEY, C. The Greek Atomists and Epicurus. O.U.P.

BEVAN, E. E. Stoics and Sceptics. O.U.P., 1913.
Hellenistic Popular Philosophy. Cambridge, 1923.

BIGG, C. Neoplatonism. S.P.C.K., 1895.

BRÉHIER, E. Philon d'Alexandrie. Paris, 1908.
La philosophie de Plotin. Paris, 1928.

CAPES, W. W. Stoicism. S.P.C.K., 1880.

DILL, SIR S. Roman Society from Nero to Marcus Aurelius. Macmillan, 1905.

DODDS, E. R. Select Passages illustrating Neoplatonism. S.P.C.K., 1923.

FULLER, B. A. G. The Problem of Evil in Plotinus. Cambridge, 1912.

HENRY, PAUL (S.J.). Plotin et l'Occident. Louvain, 1934.
Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin. Bulletin de l'Academie royale de Belgique, 1937.

HICKS, R. D. Stoic and Epicurean. Longmans, 1910.

INGE, W. R. The Philosophy of Plotinus. 2 vols. 3rd edition. Longmans, 1928.

KRAKOWSKI, E. Plotin et le Paganisme Religieux. Paris, Denoël et Steele, 1933.

LEBRETON, J. (S.J.). Histoire du Dogme de la Trinité. Beauchesne, 1910.

MARCUS AURELIUS. The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Edited with Translation and Commentary by A. S. L. Farquharson. 2 vols., O.U.P. 1944.

PLOTINUS. The *Enneads* have been translated into English, in five vols. by S. MacKenna and B. S. Page. 1917–30.

PROCLUS. The Elements of Theology. O.U.P.
(A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds.)

REINHARDT, K. Poseidonios. Munich, 1921.

ROBIN, L. Pyrrhon et le Scepticisme Grec. Paris, 1944.

TAYLOR, T. Select Works of Plotinus (ed. G. R. S. Mead). G. Bell & Sons, 1929.

WHITTAKER, T. The Neo-Platonists. 2nd edition, Cambridge, 1901.

WITT, R. E. Albinus and the History of Middle Platonism. Cambridge,

ZELLER, E. The Stoics, Epicureans and Sceptics. Longmans, 1870.
(Translated by O. J. Reichel.)
A History of Eclecticism in Greek Philosophy. Longmans, 1883.
(Translated by S. F. Alleyne.)

واژه نامه

absolute idealism	ایدئالیسم مطلق
abstract	انتزاعی
active intellect	عقل فعّال
aether	اثیر (مادّهٔ سیال و قابل انقباض و انبساط که فضا را پُر کرده است)
affections	تأثّرات، انفعالات
agnostic	لاادری
altruism	دیگرخواهی
analogy	قیاس تمثیلی، تشبیه، تمثیل
analysis	تحلیل
analytics	تحلیلات، آنالوطیقا
animism	جاندارانگاری
anomoeemerous	ناهمگون اجزاء
anthropology	انسان شناسی
anthropomorphism	انسان انگاشتنِ [خدا]، قیاس به نفس
antinomies	احکام متعارض، تعارض احکام
antithesis	وضع مقابل، آنتی تز
apathy	بی اعتنائی، بی قیدی
a posteriori	تجربی، انّی
appearance	نمود، ظهور
a priori	قبلی، ماتقدّم، اوّلی، لمّی
archtype	نمونهٔ والا، صورت علیا
art	هنر، صنعت، صناعت، فن
asceticism	زهد، ریاضت کشی
assertoric	ایقاعی، محقّق، خبری
astrology	علم احکام نجوم (طالع بینی، اخترگویی)
astronomy	علم نجوم، ستاره شناسی، علم هیئت
atheism	الحاد، انکار خدا
atheist	مُلحد، منکر خدا
axioms	علوم متعارفه
becoming	صیرورت، شدن
being	وجود، هستی
categorical imperative	امر تنجیزی، امر غیرمشروط، امر مطلق
categories	مقولات
chaos	خواء، بی نظمی، درهم برهمی، آشفتگی
character	خصیصه، خصلت، سیرت، شخصیت، شخص
code	مجموعهٔ قواعد
co-existent	همبود

التقاطی	eclectic
علم اقتصاد، تدبیر منزل	economics
خلسه	ecstasy
خلسه آمیز	ecstatic
خودخواهی	egoism
خودخواهانه	egoistic
صدور	emanation
مذهب اصالت تجربه، مذهب تجربی	empiricism
تجربی مذهب	empiricist
تجربی و ـ استقرائی	empirico-inductive
روشنگری	enlightenment
فعلیّت تامّ	entelechi
قیاس خطابی، قیاس ضمیر	enthymeme
پدیدهٔ فرعی، پدیدار فرعی، شبیه پدیدار	epiphenomenon
نظریهٔ پدیدار فرعی	epiphenomenalism
شناخت شناسی، بحث المعرفه	epistemology
فنّ جدل و مباحثه	eristic
باطنی، درونی، تعلیمی	esotric
علم اخلاق	ethics
نژادشناسی، قوم‌نگاری	ethnography
علم اشتقاق لغات	etymology
طرد واسطه (بین ایجاب و سلب)، نفی شقّ ثالث	excluded middle
نمونه‌گرایی	exemplarism
خلق از عدم، آفرینش از هیچ	ex nihilo
آزمایش	experiment
تحوّل ـ تطوّر	evolution
امر واقع، واقعیّت	fact
سفسطه، مغالطه	fallacy
تمثیلی، تصویری، رمزی	figurative
صورت	form
صور، مُثُل	forms

تفکّر نظری، اندیشهٔ تعقّلی	conceptual thought
انضمامی	concrete
واقعیّات انضمامی	concrete facts
تکاثف، انقباض	condensation
شعور، آگاهی	consciousness
وفاق کلی، موافقت عام	consensus gentium
قانون اساسی	constitution
ممکن	contingent
فساد، زوال	corruption
مرام جهان وطنی	cosmopolitanism
ملاکها، معیارها، ضوابط	criteria
ملاك، معیار، ضابطه	criterion
کلبی	cynic
قیاس، استنتاج	deduction
قیاسی، استنتاجی	deductive
موجودات فوق طبیعی، فرشتگان، دیوان	demons
اصل موجَبیّت، وجوب ترتّب معلول بر علّت	determinism
ضرورت انگارانه، مبتنی بر اصل موجَبیّت	deterministic
عامل خارج ازدستگاه، خدای بیرون از ماشین (عالَم)	deus ex machina
جدل، دیالکتیك	dialectic
نه آنی، غیریّت، اختلاف	difference
فصل	differentia
قیاس دوحدّی، قیاس ذوحدّین	dilemma
[درمنطق] تعمیم، عمومیت یافتن	distribution
مادّی مذهب جزمی	dogmatic materialist
مذهب جزم، جزم گرایی، دگماتیسم	dogmatism
جزمی، جزم گرا	dogmatist
درام	drama
ثنویّت، دوگانه انگاری	dualism

function	عملکرد، کارکرد
generation	تکوّن، کون، پیدایش
gnomon	شاخص، نماد ترسیمی
gnosticism	آیین غنوسیّه
happiness	نیکبختی، سعادت
hedonism	لذّت طلبی، لذّت انگاری
hedonistic	لذّت جویانه
hellenistic	یونانی مآبی، انتشار فرهنگ یونانی
homoemerous	همگون اجزاء
hylomorphism	نظریّهٔ ماده ـ صورت
hypostases	اقانیم (سه اقنوم)
hypothetical imperative	امر شرطی
idea	ایده، مثال، معنی، مفهوم، اندیشه، فکرت
ideas	مُثُل
identity	این همانی، همانی، وحدت
images	تصاویر
imitation	تقلید، محاکاة
immanent	درونی، حالّ
implications	مستلزمات
impression	منتقش، مرتسم، منطبع
impressions	تأثرات
incarnation	تجسّد (نظریّهٔ مسیحی)
indeterminate	نامتعیّن
individualism	اصالت فرد، فردگرایی
individuality	فردیّت
induction	استقراء
inductive	استقرایی
inertia	ماند، تعطیل
inference	استنباط، استنتاج
infima species	نوع سافل
inorganic	غیرآلی
intellect	عقل
intellectualism	مذهب عقل
intellectualist	عقل گرا، عقلی مذهب
intuition	شهود
involuntary	غیرارادی
irony	طنز، استهزاء یا تجاهل
kingship	حکومت پادشاهی
knowledge	معرفت، علم، شناخت، شناسائی
logic	منطق
logician	منطقی
magnitude	حجم، عِظَم (بزرگی، کلانی؛ جمع: اعظام)، مقدار
materialism	ماتریالیسم، مذهب اصالت مادّه
materialist	ماتریالیست، مادّی مذهب
metaphysics	متافیزیك، مابعدالطبیعه، فلسفهٔ أولیٰ
metriopathy	تعدیل انفعالات، اعتدال
mithras	آیین میترایی
modal	[قضایای] موجّهه
monad	واحد، وحدت، موناد
monads	وحدات فرد، جواهر فرد، مونادها
monistic materialism	ماتریالیسم یگانه انگارانه
monotheist	موحّد
myth	اسطوره
mythology	علم اساطیر، میتولوژی
neo-platonism	مذهب نوافلاطونی
nihilism	هیچ انگاری، نیست انگاری
noble	شریف
nominalism	اَصالت اسم، اصالت تسمیه، نومینالیسم
nomos	قانون عامّ و کلی
non-voluntary	لاادری

nous — عقل

object — شیء، عین، متعلّق شناسایی
objective — عینی، خارجی
objectivity — عینیّت
observation — مشاهده
occasionalism — نظریّهٔ علل موقعی
occultism — علوم خفیّه
oligarchy — اُلیگارشی، حکومت متنفذّین و توانگران
one — واحد مطلق، احد
ontology — هستی شناسی، وجودشناسی
optics — علم نور و بصر، مناظر و مرایا
optimism — خوش بینی، خوش گمانی
organic life — حیات آلی
originals — مبادی
orphicism — آیین اُرفه‌ای
orthodoxy — درست اندیشی، بنیادگرایی

paganism — مذهب شرك، مذهب غیر توحیدی
pantheism — همه خداانگاری، وحدت وجود
pantheist — همه خداانگار، وحدت وجودی
pantheistic — وحدت وجودی
participation — بهره‌مندی
particularity — جزئیّت
passions — انفعالات
passive intellect — عقل منفعل
pedagogy — علم تربیت
peripatetics — مشّائین، مشّائیان
phantasmato — اشباح، تخیّلات
philosophia perennis — فلسفهٔ جاودانی
physics — فیزیك، طبیعیّات
physiology — علم وظایف الأعضاء، فیزیولوژی
plot — طرح اصلی (درنمایش)
poetics — فن شعر (ابوطیقا)
politics — علم سیاست
polity — حکومت شبه جمهوری
polytheism — تعدّد خدایان
positivist — تحصّلی مذهب
postulates — اصول موضوعه
premisses — مقدّمات (صغری وکبری)
presentations — ادراکاتِ حسّی، داده های حسّی
pre-socratics — فلاسفهٔ پیش از سقراط، پیش از سقراطیان
process — فراگرد، جریان
prologomenon — مقدّمهٔ تمهیدی

rarefaction — تخلخل، انبساط
rational — عقلی، مُنطِق، گویا
rationalism — مذهب أصالت عقل، مذهب عقلی
rationalist — عقلی مذهب
rationes seminales — مفاهیم بذری
realism — مذهب أصالت واقع
real — واقعی
reality — واقعیّت
recallection — تذکّر
reductis ad absurdum — احالهٔ به محال، نشان دادن محال بودن نتیجه
reformism — نهضت اصلاح دینی
relations — نِسَب، اضافات
relativism — نسبیّت
representation — تصوّر، تصوّر مفهومی
rhetoric — سخنوری، خطابه، علم بلاغت

scepticism — شکّاکیّت، مسلك شك
sceptics — شکّاکان
scholastic — مَدرسی
science — علم
self-centred — مبتنی برخود، خودمرکز، خودمحور

self-communication خود ارتباطی
sense-impression تأثّر حسّی
sensualist حسّی مذهب
sophism فن سوفسطائی، سوفیسم
sophistry سفسطه
spiritualism مذهب اصالت روح
spiritualist طرفدار اصالت روح
standard مقیاس
state کشور، مدینه، شهر، دولتشهر، جامعه، دولت
statesman سیاستمدار، دولتمرد، مردسیاسی- سیاسی، سائس
stoicism مذهب رواقی
stoics رواقیان، اهل المظال
strategy علم لشکرکشی
subject فاعل شناسایی، شخص، موضوع
subjective ذهنی، فاعلی، مربوط به شخص انسان
substratum موضوع، زیرنهاد، مادّه (به معنی ارسطویی)
summa genera اجناس عالیه
syllogism قیاس صوری
symbol رمز، نشانه
symbolism طریقهٔ تمثیلی، تمثیل گرایی
synthesis وضع مجامع، سنتز

tabola rasa لوح نانوشته
teleological غایت انگارانه
teleology غایت انگاری
term حد (موضوع، محمول.)

theism توحید، خداشناسی، اعتقاد به خدا
theodicy بحث درعدل الهی
theogony تکوّن خدایان
theological کلامی
theology الهیّات، علم کلام
thesis وضع، تز
theurgy فن ارتباط با قوای فوق طبیعی
timocracy حکومت متفاخران، نوعی جمهوری براساس قانون
totalitarian state دولتی که برهمهٔ شؤون اجتماعی و اقتصادی و سیاسی مداخله و نظارت دارد
transcendent متعالی
transcendental استعلائی
transcendentalism فلسفهٔ متعالی
transmigration of souls تناسخ نفوس
tyranny حکومت جبّاران، حکومت جبّاری، ستمگری، خودکامی
tyrant جبّار، فرمانروای مستبد، خودکامه

understanding نیروی فهم، قوهٔ فاهمه
universal کلّی
urstoff مادة المواد، عنصر اوّلی، خمیرمایه

via negativa طریق سلبی (تنزیهی)
voluntarism نظام اراده انگاری

wisdom حکمت

فهرست نامها

(حرف «ز» نمودار «زیرنویس» است)